

פְּרָשִׁיּוֹת

לֶךְ-לֶךְ – וַיֵּרָא

עם רש"י ותרגום אונקלוס

ופירוש

בעקבות רש"י

ביאור ועיון

מאת

שאול דוד בוצ'קו

עורך

אורי הולצמן

כוכב יעקב תשע"א

ניתן להשיג את הספר:

ישיבת היכל אליהו

כוכב יעקב 90622

טל' 02-9972023

פקס' 02-9972115



כל הזכויות שמורות למחבר

תשע"א - 2010

חל איסור גמור לצלם מן הספר למטרות מסחריות.
מוותר לצלם חלקים מן הספר לצורך לימוד אישי בלבד

עיצוב והפקה:



שילה • ברכץ בית אל

טל' 02-9973875, פקס' 02-9971022, www.birkonim.co.il

לעילוי נשמת
תלמיד ישיבת ההסדר "היכל אליהו"

החייל היקר
שלמה אבלס ז"ל,

שעלה למתיבתא דרקיעא
ביום ג' בתמוז, תשס"ד.

אוהב הבריות, אוהב על הבריות.

בו נתקיימו דברי המשנה:
"כל שרוח הבריות נוחה הימנו,
רוח המקום נוחה הימנו".

תהא נפשו צרורה בצרור החיים



ברכתו של הרב משה בוצ'קו שליט"א

ברכת אב

כבר מנעורי הייתי חסיד גדול לפירושי
רש"י על התורה, הנביאים ועל הש"ס,
והייתי מוקסם לראות איך שכל מילה
ומילה היא ספורה וכתובה בהגיון עמוק.

אמנם על פניו, אחרי קוראי את פירושי
בני הרב שאול דוד שליט"א, ראש ישיבת
היכל אליהו, אני מוכרח להכיר שרחוק
הייתי מלהבין כוונתו העמוקה של פירוש
רש"י, ואני מוכרח ללמוד מחדש פירוש
רש"י על התורה לאור פירושו של בני.

משה

הסכמה

הובא לפני קונטרס קצר מתוך מפעלו המיוחד של מכובדנו היקר הרב שאול דוד בוצ'קו שליט"א בשם יד רבקה והוא מעט ממפעלו המיוחד על פירוש רש"י על התורה.

הרב בוצ'קו הולך כאן בדרך פירושו של אביו הדגול הרה"ג משה בוצ'קו שליט"א אשר זכה להעמיד תלמידים הרבה בארץ ובחו"ל. הרב בוצ'קו מושיב על ליבנו את דברי חז"ל על מנת לקדש שם שמים ברבים. כפי שנראה הוא נותן את הרקע לדברי רש"י וכיצד ניתן להבין את הפסוקים בצורה שרש"י הבינם.

בעבר כבר כתבתי על גדלות פירושו של רש"י ומפני חשיבות הדברים הנני חוזר עליהם: מי אנו שנעריך את פירושי רש"י על הש"ס ובמיוחד על התורה, וכלשונו של ר"ת "פירושו למקרא לא אוכל עשוהו" הייתי ממליץ לכתוב בעמוד מעמודי הספר הנפלא את כל מה שכתב החיד"א זיע"א על רש"י דברים נפלאים. וכל מה שאני מביא במרכאות חלק מדבריו אא"כ אכתוב אחרת. ולפרש דברי ר"ת הם כך. פשט על פסוק כל אחד יכול להסביר, אולם מאחר והתורה היא דברי אלוקים חיים אין בה רק פשט אלא כל הפרד"ס נמצא בה. ומי יגלה עפר מעינינו להבין מה נסתר בה אם דבריו נכתבו "ברוח הקודש" אם "וראה שרש"י כתב פירושו על פי הסוד ויש בדבריו רזין עילאין" אם אין "מעלתו ניכרת רק ליחידים" אם "במילה אחת מתרץ כמה תירוצים" אם אנחנו רגילים לאמר וכך מקובל לנו מרבתינו שרש"י היה לו "דיו של זהב" וכ"ע כל אות שכתב היא יקרת ערך. מי יכול לקחת כל מדרשי חז"ל שנכתבו ברוח הקודש וכל אמורא או תנא שפירש פירוש או דרש על הפסוק לקחת ולברור מה לשלב בתוך פירוש רש"י אפשר לאמר שהוא ביטא את עצמו בבראשית פרק ג' פסוק ח' וז"ל "יש מדרשי אגדה רבים וכבר סדרום רבותינו על מכונם בבראשית רבה ובשאר מדרשים. ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המישיבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו". זה רש"י אע"פ שבמקומות אחרים כותב ואני על פשוטו של מקרא באתי שם באותו מקום. אולם חיבורו זה מה שכתב כאן אינו מזלזל בשום מדרש לך ועיין בבראשית רבה וכן בשאר המדרשים. אבל כאן כשרש"י צריך לצמצם את המילים ולא להלאות את הקורא מגדיר ואומר ראשית באתי לפשט "ואזכיר את האגדה המישיבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו". זה כוחו של רש"י על התורה וזה מעיד נכדו ר"ת שאת הריכוז הזה את "ברירה" זו אינו יכול לעשוהו.

נכרת הטירחה והיגיעה והעמל שעשה הרב המחבר ואפשר לאמר עליו "כל מן דין כתובו לנא" עשה אוזנים לתורת רש"י. וימשיך להגדיל תורה ולהאדירה ונזכה בזכות תורה שנקראת בריתי. ואני זאת בריתי וכו' ובא לציון גואל, אכ"ר.



מרדכי אליהו

הראשון לציון הרב הראשי לישראל לשעבר

Shlomo Moshe Amar
Rishon Lezion Chief Rabbi Of Israel



שלמה משה עמאר
הראשון לציון הרב הראשי לישראל

בס"ד, ד' תמוז, תשס"ו
1-18-426/ס"ו

אגרת ברכה

ראיתי האי ספר"א טב"א דמריה ט"ב ששמו הטוב **"בעקבות רש"י"** אשר חיבר וערך כב' הרה"ג **שאול דוד בוצ'קו** שליט"א ראש ישיבת ההסדר "היכל אליהו" בכוכב יעקב.

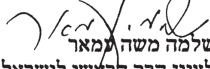
אשר כולו סובב והולך לבא"ר כל חמירא בדברי רש"י הקדוש, וראיתי שמלאכה גדולה ורבה עשה, ותועלתו רבה מאוד, להאיר עיני הלומדים בדברי רש"י הקדוש.

עוד זאת עשה לטובה, שערך הכל בשפה ברורה ונעימה תורה יוצאת בהינומא, תורת ה' תמימה בדעת ובחכמה כיד ה' הטובה עליו.

ויה"ר שיזכה להשלים מלאכתו מתוך בריאות ורוב נחת, ויהיו כל מעשיו לשם ה' ברוך הוא, ויתקבלו דבריו בחן וחסד על רבנן ועל תלמידהון.

ובזכות עמלה של תורה נזכה לראות עין בעין בשוב ה' שבות עמו ונחלתו בישועה וברחמים בב"א.

המצפה לישועת ה' ברחמים,


שלמה משה עמאר
הראשון לציון הרב הראשי לישראל



מח"ס שו"ת עמק יזרעאל ג"ח ועוד

כחדא, שריין.

4.5.2005 ת"ת

תאריך

ע"ה יהושע מאמאן נר"ו
בנו ותלמידו של אותו צדיק יסוד עולם,
הרב המופלג כאחד הראשונים, בוצינא
קדישא, אבן הראשה, כקש"ח וכמוה"ר
המלאך רפאל עמרם מאמאן זצוק"ל וזי"ע

הרב שלמה חיים הכהן אבינר

ראש ישיבת עטרת כהנים, ירושלים בין החומות
ורב היישוב בית אל

מכתב ברכה

ישר כוחו של הרה"ג שאול דוד בוצ'קו, ראש ישיבת
'היכל אליהו', שליט"א אשר כתב ביאור בטוב טעם
ודעת לפירוש רש"י על התורה, ספר שהורגש
חסרוננו לאורך הדורות, וזה עתה שמחה בשמים
ובארץ על הופעתו.

אכן רש"י הוא נסיך המפרשים, פירושו תמציתי,
ואומרים שיש יותר חכמה בטיפת הדיו שנשארה
בקולמוסו של רש"י מאשר בכל האוקיאנוס, כלומר
במה שרש"י ידע ולא כתב, כי כיוון לעיקר. כך
שבלימוד פירוש רש"י, נדע את תמצית תורה שבעל
פה.

ובדרך צחות אמרו שהקדוש ברוך הוא הסתכל
בתורה וברא את העולם, וזה כולל תורה עם פירוש
רש"י, כמו שכתוב "בראשית ברא" - בראשית
= ברש"י.

ובא המחבר הגאון והוסיף אורה על פירושו המאיר
של רש"י, וגדלה זכותו, ובוודאי ספר זה יהיה לעזר
לאומה כולה.

בברכת התורה,
שלמה אבינר

פתח דבר

ברוך אֵל עליון שזיכני להגיש לפניכם את ספרי "בעקבות רש"י - על פרשות לך-לך, וירא".

פרשת לך-לך מסייעת לנו להבין את ייעודו של עם ישראל מתוך ההיסטוריה הפרטית של אברהם אבינו, ואת היסודות של ערכי היהדות. בפרשה זו מתמודד רש"י עם שאלות יסודיות של אמונה וביטחון, מהי סגולתם של ישראל, ערכה של ארץ ישראל, מקומה של האומה הישראלית בין העמים, משמעות הופעת ישמעאל, ועוד ועוד.

פרשת וירא מסתירה בתוכה קשיים מיוחדים, וכל הקורא בה חש בכל נימיו עד כמה אין מחשבותיו יתברך כמחשבותינו, וכמה דרכי ההנהגה סתומים הם לבני אנוש. פרשה זו היא פרשת בקיעת אורם של יצחק אבינו ושל משיח צדקנו. הולדת יצחק: הפרשה מתחילה בבשורה על לידת יצחק בביקור מלאכים תמוה, ממשיכה בשהייתם של אברהם ושרה אצל אבימלך קודם הלידה, ושיאה בניסיון העקידה עת מלאך אֵל להים עוצר את ידו של אברהם המושטת לשחוט את בנו - מכל אלה אנו מבינים שאין שום דבר טבעי בלידתו של אביהם של ישראל. לידת משיח: בזכות אברהם ניצל לוט מהפיכת סדום, והוא ושתי בנותיו מולידים שני בנים במעשה תועבה, מהם עתידות לצאת שתי נשים שתצטרפנה אל עם ישראל, ומהן ייוולד המשיח.

הדברים נראים לקורא עמומים ומפליאים, אך זכינו ונשלח אלינו רש"י, אשר בפירושו המיוחד הצליח - במסווה של פירוש מקומי על כל פסוק ופסוק - לגלות טפח ועוד טפח בסתרי הפרשיות, ומציע לפנינו פירוש המאיר כל פרשייה באור חדש ומרתק. אמנם דרכו של רש"י שמגלה טפח ומכסה טפחים, ודבריו צריכים חיפוש אחר חיפוש, על כן השתדלנו בעזרת האֵל יתברך לגלות קצת מאותם טפחים מכוסים, ובכך להבין את מורשת חז"ל לפרשיות עמומות אלו.

בהקדמתי לספרים הקודמים הסברתי בארוכה יסודות חשובים בשיטתו של רש"י בפירושו, ודרכנו שלנו בביאורו. נזכיר כאן כי ביאורנו בדבריו נחלק לשניים: חלק "הביאור" - ביאור הרובד הראשון בדברי רש"י, וחלק "העיון" - בו אנו מציעים בפני הלומד דרך פענוח למסרים הטמונים בפירוש רש"י.

פרשיות אלה מצטרפות לפרשיות נוספות שזכיתי להוציא לאור עולם, ועלי להודות בשמחה לכל אשר מאפשרים לי למצוא מעט זמן ומרגוע לנפשי ולעבודה זו, מתוך הטירחה והמהומה הכרוכות בעבודת ההוראה המוטלת על כתפי. הלא הם: **הרב אדם ועקנין** שבזכותו יכולתי לעלות ארצה, כשלקח על עצמו לדאוג למוסדות חינוך 'עץ חיים' בעיר סנט-מור שבצרפת. עבודתו חשובה היא לאין ערוך, שהרי בבית הספר מקבלים הילדים את אהבת התפילה ואהבת התורה. חבריי בצוות הישיבה המלמדים במסירות נפש ללא לאות, ואי אפשר לפורטם בשמם כי רבים הם, אלא אזכיר את ידידי **הרב אליהו שרביט** העושה לילות כימים לקידום הישיבה ולהתעלותה, וכן את הצוות המשרדי - אם אין קמח אין תורה - המסייעים לי רבות ומסירים מעלי את רוב העול.

יברך ה' פועלם ויראו ברכה במעשי ידיהם, ויזכו לראות נחת מצאצאיהם וצאצאיהם.

הרב אורי הולצמן שליט"א ערך את פרשת וירא, האיר והעיר, ובלעדיו הספר היה מוטל כאבן שאין לה הופכין. יברכהו ה' ובכל אשר יפנה ישכיל ויצליח.

נכיר טובה לנדיבים ר' **אריה טולדנו** ור' **רוג'ר סבג**, שהזילו מהונם ואיפשרו את הוצאת הספר. תהא משכורתם שלימה מאת ה' יתברך.

אברך את **אשתי הדרה תחי'** שמעטפת אותי באושר, וספרי הוא ספרה. יהי רצון שנמשיך ביחד לחנך דור ישרים, ונזכה שילדינו ילכו בדרכם של הורינו, ושלא תמוש התורה והאהבה משולחננו.

עיניי נשואות לנותן ליעף כוח שייתן לי להתמיד בעבודת קודש זו, לקרב ללומדים את אורו של רש"י, ובכך לקחת חלק בהאהבת התורה.

שאל דוד בוצ'קו

לֵךְ-לֵךְ



אונקלוס

יב א וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-אַבְרָם לֵךְ-
 לְךָ מֵאֶרֶץ וּמִמְּלֶכֶת וּמִבֵּית
 אָבִיךָ אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲרָאָךְ:
 וַיֹּאמֶר יְיָ לְאַבְרָם אֵיזֵיל
 לְךָ מֵאֶרֶץ וּמִמְּלֶכֶת וּמִבֵּית
 וּמִבֵּית אָבִיךָ, לְאֶרֶץ
 דִּאֲחֻזֶּיךָ:

— רש"י —

(א) לֵךְ-לְךָ. להנאתך ולטובתך (זהר ח"א עז ב), ושם אעשך לגוי גדול וכאן אי
 אתה זוכה לבנים (ראש השנה טז, ב). ועוד שאודיע טבעך בעולם (תנחומא לך לך ג):

— ביאור —

לֵךְ-לְךָ. יכולים היינו לחשוב
 שפירוש צמד המילים "לך לך" הוא 'לך'
 אתה, והתוספת "לך" נאמרה לתיקון
 הלשון בלבד, כפירוש הרמב"ן. לא כן
 הדבר אומר רש"י, התוספת הזאת
 היא משמעותית. רש"י דורש תוספות
 דומות במקומות רבים, כמו "שלח לך"
 - לדעתך, ופירושן משתנה לפי העניין.
 כאן פירוש: ההליכה של אברהם בצו
 ד' אינה רק פעולה של קיום מצוות ד'
 גרידא, אלא היא מהווה שינוי משמעותי
 בחייו: מבחינה אישית הוא יהפוך להיות
 עם, ומבחינה כללית הוא ישפיע על כל
 יושבי תבל.

— עיון —

לֵךְ-לְךָ. הביטוי "להנאתך ולטובתך" תמוה, לכאורה, כי הבטחה זו מקטינה את
 הערך של ההליכה של אברהם מציות מוחלט לדבר ד' - לשם שמים, לקיום מצוה
 שהיא למעשה להנאתו ולטובתו האישית של אברהם. לכן פירשתי בביאור - בעקבות
 סוף דברי רש"י - שהכוונה היא שההליכה הזאת תיצור מהפכה בחיי אברהם, ואין
 מדובר כאן בהנאה במשמעותה הארצית. אולם אין דברי רש"י יוצאין מידי פשוטן: ד'
 הודיע לו, שקיום הציווי הוא לטובתו הפרטית.

ונראה לי להוסיף שלוש נקודות:

א. רש"י מגלה לנו עיקרון בתורת ישראל: המצוות הן לטובת האדם. וכמו שאומר
 הפסוק בפרשת עקב (דברים י, יב): "מה ד' אֵלֹהֶיךָ שואל מעמך כי אם ליראה את
 ד' אֵלֹהֶיךָ ללכת בכל דרכיו ולאהבה אותו ולעבוד את ד'... לטוב לך"; שואלים כל
 המפרשים: וכי יראה, אהבה וקיום מצוות הם דברים קטנים? התשובה היא: כן,
 דברים אלה אדם מקיים ברצון, אם הוא מבין את מה שכתוב בסוף הפסוק: "לטוב
 לך". קל לו לאדם לעשות מעשים כבירים כשיודע הוא כי סוף השכר לבוא.

◁

— עיון (המשך) —

ב. אל לו לאדם לחשוב, שבקיום המצוות הוא עוזר לריבונו של עולם. הכל יכול אינו צריך מאתנו כלום, אלא כל בקשותיו הן לטובתם של בני האדם.

ג. רש"י אומר "ושם", בארץ ישראל. מכאן אנו לומדים יסוד באמונה: עם ישראל מגלה את כוחותיו דווקא בארץ ישראל.

ואוסיף ואומר כי אף את פירוש הרמב"ן אין לדחות. כי ודאי מי ששומע את צמד המילים "לך לך", יכול להבין שזוהי דרך הדיבור. ולכן ייתכן שאברהם אבינו כששמע את הציווי לא ידע כלל את הכוונה העמוקה הטמונה במילה "לך", והוא קיים את המצוה לשמה לגמרי.

עוד יש להבין: גם בלי המילה "לך" אפשר לדעת שההליכה היא לטובתו, כי הרי ד' אומר לו בפירוש בפסוק ב': "ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך".

נראה להסביר, כי לא כל כך פשוט לקבוע שכל ההבטחות המוזכרות בפסוק נועדו באמת לטובתו האישית של אברהם, שהרי זקנים שעברו לא מעט תלאות בחייהם, שואפים הם בערוב ימיהם לחיים שקטים. אמנם נכון כי אברהם אבינו השתוקק לבן, אך הקב"ה מבטיח לו הרבה תולדות, "ואעשך לגוי גדול". הבטחה כזו בוודאי יכולה הייתה להרתיע אותו, כי היא טומנת בחובה סכנה קיומית, ויוצרת את הצורך להלחם כדי לשרוד בין העמים. בברכת "ואברכך", לא מבטיח ד' לאברהם רק רווחה כלכלית, דבר שהיה כבר מנת חלקו לפני-כן, אלא מברך אותו בעושר. והנה בעושר טמון חשש כפול: הקנאה מבחוץ, והסכנה לעזיבת המצוות מבפנים, כמו שנאמר (קהלת ה, יב): "עושר שמור לבעליו לרעתו". ההבטחה האחרונה, "ואגדלה שמך" שנראה כי רש"י פירשה "אודיע טבעך בעולם", הינה רבת אחריות. הרי אברהם אבינו כבר היה משפיע לטובה על הרבה אנשים בעבודה שקטה וצנועה, והם "הנפש אשר עשו בחרן" (פסוק ה'). וייתכן שחשב, ואולי אף חשש כי התפקיד להשפיע על כל העולם הוא מעבר לכוחותיו. לכן ד' מרגיעו: אל דאגה, הכל יהיה בהתאם ליכולת שלך ולטובתך.

אונקלוס

ב וְאֶעֱשֶׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וְאֶבְרַכְךָ ב וְאֶעֱבֹדְךָ לְעַם סָגִי
וְאֶגְדֹּלְהָ שְׁמֶךָ וְהָיָה בְרָכָה: וְאֶבְרַכְךָ וְאֶרְפִּי שְׁמֶךָ,
וְתִהְיֶי מְבָרָךְ:

— רש"י —

(ב) וְאֶעֱשֶׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל. לפי שהדרך גורמת לשלושה דברים: ממעטת פריה ורביה, וממעטת את הממון, וממעטת את השם, לכך הוזקק לשלוש ברכות הללו: שהבטיחו על הבנים, על הממון ועל השם (בראשית רבה לט, יא). (ס"א וזהו ואגדלה שמך הריני מוסיף אות על שמך, שעד עכשיו שמך אברם מכאן ואילך אברהם. ואברהם עולה רמ"ח כנגד איבריו של אדם. ברש"י ישן):

וְאֶבְרַכְךָ. בממון. (בראשית רבה לט, יא):

— ביאור —

מחמת הדרך אלא תתעשר עוד יותר ותתפרסם בכל העולם.
וְאֶבְרַכְךָ. יכולים היינו לחשוב ש"ואברכך" משמעו ברכה כללית, הכוללת ברכת הזרע והגנה מפני האויבים. לא כן הדבר אומר רש"י. "ואברכך" הינה ברכה ייחודית, שיזכה לעושר. לסיכום, שלוש ברכות ישנן בפסוק זה:
א. ברכת בנים - גוי גדול.
ב. ברכת ממון - ואברכך.
ג. ברכת שם - ואגדלה שמך.

וְאֶעֱשֶׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל. יכולים היינו לחשוב כי הקב"ה בירך את אברהם אבינו ברכות גדולות המתייחסות לעתידו ולעתיד העם בהתהוותו. רש"י רוצה לומר כי לפי הפשט אין זו כוונת הפסוק. הברכות האלה מיועדות לאברם האיש הפרטי היוצא לדרך ומסתכן. צא, אומר לו ד', ואל תחשוש כי בכך נסתם הגולל לאפשרות שתוליד ילד, אדרבה, אני אעשך לגוי גדול. וכן אל תדאג, לא לרכושך ולא לשמך, לא די שלא יעלמו

— עיון —

וְאֶעֱשֶׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל. קשה להבין את דברי רש"י: וכי תפקידן של הברכות הן רק למעורר את הנזקים הנגרמים מן הדרך? הרי הברכות הללו מודיעות על יצירת עם ישראל, ואילו רש"י מפרש אותן רק כברכות הבאות לסייע לאדם פרטי כדי שלא יינזק בצאתו לנסיעה. אתמהה!

נראה לי, שרש"י הבין כי לפי הפשט הברכות הן לאברם האיש: ואעשך, אעשה אותך אברם לגוי גדול, ואברכך, אברך אותך ואגדלה שמך, את השם האישי שלך. בנוסף, בפירושו, רש"י מבליט את גדולתו של אברהם אבינו. אף שעל פי דרך הטבע הליכתו מונעת את קיום הברכות, האמין בד' והלך אחריו באמונה שלמה.

— רש"י —

וְהָיָה בְּרָכָה. הברכות נתונות בידך, עד עכשיו היו בידך, ברכתך לאדם ונח, ומעכשיו אתה תברך את אשר תחפוץ. (בראשית רבה לט, יא):

— עיין (על עמוד קודם) —

וְאֶבְרָכְךָ. לכאורה אינו מובן, מדוע צריך אברהם את ברכת העושר, הלוא התורה מדריכה אותנו להסתפק במועט? האידיאל של היהדות הוא: "איזהו עשיר השמח בחלקו" (אבות ד, א). ומוסיפה המשנה: "כך היא דרכה של תורה: פת במלח תאכל, מים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל" (אבות ו, ד), וכך הביא הרמב"ם² בהלכותיו דברי המשנה (אבות ב, ה): "לא כל המרבה בסחורה מְחַכִּים!" כאן רש"י מדגיש, כי התוכנית הא־לוהית איננה מסתיימת ביצירת שבט הנושא בקרבו אמונה מיוחדת, ואנשיו הנם בעלי מידות נעלות, אלא המגמה הא־לוהית היא ליצור עם חזק הקשור לחומר, ופועל בעולם המעשה. תכליתו של אברהם וזרעו היא יצירת ממלכה, "ממלכת כוהנים", ולשם כך צריך כוח ועוצמה חומרית, אותם אפשר להשיג רק על ידי שגשוג כלכלי.³

דברי חז"ל בשבח ההסתפקות במועט אינם מתייחסים לכלל האומה, אלא הן הוראות ליחידים הרוצים להתמסר לעבודת ד', עליהם לפרוש מן העולם. וכן כל אדם בתחילת דרכו בחיים, טוב שיקדיש את כל האנרגיה שלו ללימוד התורה. אברהם - דינו כדן ציבור, בגלל שהוא המקור לאומה הישראלית, ולכן התברך בכל הברכות הללו.

— ביאור —

וְהָיָה בְּרָכָה. אין לפרש "והיה" העביר את שרביטו לאברהם ובכוחו לברך ברכה" - תהיה מבורך, מפני שד' כבר אמר לו "ואברכך". לכן מפרש רש"י: תהיה המקור לברכות. כלומר הקב"ה

— עיין —

וְהָיָה בְּרָכָה. אנו רואים בכמה הזדמנויות שאכן הברכות היו מסורות בידיהם של אברהם ושרה. בפרשתנו (לקמן פסוק יז) שרה בדיבורה מביאה מכות על פרעה וכל עבדיו. ד' אומר לאבימלך שהוא יתרפא רק אחרי שאברהם יתפלל בעדו (לקמן כ, ז). בהעבירו את כוח הברכה לצדיקים, הקב"ה גורם לבני אנוש להתקרב אל בחיריו וליהנות מהשפעתם הטובה. זה אולי המקור למנהג ישראל לפנות לגדולים ולצדיקים אמיתיים בכל הדורות, כדי לבקש מהם ברכות.

2. הלכות תלמוד תורה ג, ח.

3. עיין עין אי"ה ברכות דף ט.

— רש"י —

ד"א וְאֶעֱשֶׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל. זה שאומרים אֱלֹהֵי אַבְרָהָם, וְאֶבְרָכְךָ זה שאומרים אֱלֹהֵי יִצְחָק, וְאֶגְדְּלָה שְׁמֶךָ זה שאומרים אֱלֹהֵי יַעֲקֹב. יכול יהיו חותמין בכולן, ת"ל וְהָיָה בְרָכָה, בך חותמין ולא בהם (פסחים ק"ז, ב):

— ביאור —

ריבוי הברכות מפי עליון, כמו שנאמר (בראשית כו, יב): "ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים ויברכהו ד'", ופירושו שהוא קצר מאה פעמים יותר מן המצופה.

"ואגדלה שמך" מכוון כנגד יעקב, שזכה לשם נוסף והוא "ישראל", וממנו נרקמה הזהות היהודית המושלמת.

בחתימה של "ברכת אבות" אנו מזכירים רק את אברהם, 'מגן אברהם', כי הוא העיקר שממנו התחיל כל התהליך. רעיון זה רמוז בביטוי "והיה ברכה" - אתה המקור והסיבה לכל הברכות, ולכן "בך חותמין ולא בהם".

ד"א וְאֶעֱשֶׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל. הברכה הראשונה של תפילת העמידה נקראת "ברכת אבות". היא מתחילה ב"ברוך... אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב", והיא מסתיימת ב"ברוך... מגן אברהם". מה הסיבה לכך? רש"י מבאר שארבעת ההבטחות שבפסוקנו מכוונות לאבות העולם המזכרים בברכה הראשונה שבתפילה:

"ואעשך לגוי גדול" מכוון לאברהם, אבי האומה הישראלית, שאשתו הייתה עקרה ובזקנותו זכה להוליד ממנה בן, ומצאצאיו נוצר גוי גדול, עם ישראל. "ואברכך" מכוון ליצחק, בו נתקיימו

— עיון —

ד"א וְאֶעֱשֶׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל. בפירושו הראשון מבאר רש"י שהברכות מכוונות לאברהם האיש. בפירושו השני, דבר אחר, מבאר רש"י שהברכות מכוונות לכלל האומה הישראלית, והן מהוות בעצם את התוכנית הא־לוהית ליצירת העם המתגשמת בשלבים, כשכל אחד מהאבות מטביע תכונה יסודית במהותו של העם המתגבש.

אברהם אבינו מייצג את השלב הראשון, יצירת עם גדול בעל השפעה מכרעת על העולם. אברהם עצמו היה אישיות ששמה חותמה על כל בני דורו. העמים קוראים לו "נשיא א־לוהים" (בראשית כג, ו); הוא נלחם מלחמות גדולות נגד ממלכות שכובשות את העולם, ומנצחן (בראשית יד). וכן לאורך ההיסטוריה, העם היהודי תרם רבות לקידום האנושות: אמונה באל אחד, צדקה ומשפט ועוד, ויהודים כפרטים תרמו בכל תחומי המדע.

יצחק אבינו, מייצג את השלב השני. הוא מטפח את ייחודו של עם ישראל כ"עם לבדד ישכון". ד' מברך אותו בברכה ארצית, והוא זוכה לעוצמה כלכלית. האומות מתרחקות ממנו: "לך מעמנו כי עצמת ממנו מאד" (בראשית כו, טז). בזכות יצחק שמר העם היהודי על זהותו, לא התערב והתבולל בעמים, וזכה להיות עם מבורך היושב על אדמתו. <

— עיון (המשך) —

יעקב אבינו, השלב השלישי, מקבל שם נוסף והוא 'ישראל'. בשם זה באה לידי ביטוי תוספת הזהות שמקבלים ישראל עת נעשו לעם, בזכות יעקב שהוליד שנים-עשר בנים. יעקב הוא האיש שהתמודד עם הערכים שלו בתוך המהומות והקשיים של החיים. הוא אינו הנשיא כאברהם אבינו, והוא גם לא חי בבדידות כיצחק. הערכים שהנחילו לו אבותיו עוברים ניסיון במבחן המציאות. האם יש בתורה, שאברהם גילה, מרשם שבעזרתו אפשר לעבור בשלום את כל סיבוכי החיים, ולחיות על-פי הערכים של האבות? יעקב אבינו מראה שאכן כן, הדבר אפשרי! בכך הוא הופך מה שקיבל מאבותיו למורשת נצחית. לא בכדי רואים ביעקב אבינו איש התורה - "עם לבן גרתי ותרי"ג מצוות שמרתי", כדברי המדרש (בראשית לב, ה ורש"י שם) - שמרתי את המצוות גם בזמן היותי עובד אצל לבן הרמאי.

כשאנו מתפללים את תפילת העמידה, אנו מקבלים על עצמנו את המורשת המשולשת של אבותינו: לשמש מגדל-אור לגויים, להיות עם קדוש, ולחיות על-פי ערכי התורה בכל תחומי החיים.

אנו מסיימים את הברכה הראשונה ב"מגן אברהם", כי אברהם הוא ההתחלה של כל התהליך המפואר, ומכוחו כל מה שנתהווה אחר כך. על-כן עליו נאמר: "והיה ברכה" - אתה מקור הברכה וראשיתה.

בצעירותי שמעתי פירוש נוסף, אבל אינני זוכר ממנו: חתימת הברכה מסמלת את הקץ. ובעת הקץ מידתו של אברהם, המשפיע על כל העולם, תהיה המהות של עם ישראל. זאת אומרת שבעת הקץ תתגלה האוניברסאליות של היהדות. רעיון זה רמוז בביטוי "והיה ברכה" - אתה תהיה מקור הברכות לאנושות.

— רש"י —

מֵאֲרֶצֶךָ. והלא כבר יצא משם עם אביו ובא עד לחרן. אלא כך אמר לו: התרחק עוד משם וצא מבית אביך:

אֲשֶׁר אֶרְאֶךָ. לא גלה לו הארץ מיד, כדי לחבבה בעיניו ולתת לו שכר על כל דבור ודבור (בראשית רבה לט, ט). כיוצא בו (בראשית כב) "את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק". כיוצא בו (שם) "על אחד ההרים אשר אומר אליך". כיוצא בו (יונה ג) "וקרא אליה את הקריאה אשר אנכי דובר אליך".

— ביאור —

מֵאֲרֶצֶךָ. בסוף פרשת נח (יא, לא) כתוב: "ויקח תרח את אברם בנו ואת לוט בן הרן בן בנו, ואת שרי כלתו אשת אברם בנו ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען ויבואו עד חרן וישבו שם". מכאן אנו רואים שאברם כבר עזב את ארצו ואת מולדתו לפני שד' ציווהו על כך! אם-כן מה ד' מצווה את אברהם כעת? מסביר רש"י, שכוונת הציווי היא שיתרחק עוד יותר מארצו. חרן נמצאת בין אור כשדים לארץ כנען, ובהליכתו לארץ כנען הוא מתרחק יותר ויותר מאור כשדים. ד' מוסיף לאברהם ציווי נוסף:

לעזוב גם את בית אביו, כי יציאתו מאור כשדים לחרן הייתה בלוויית כל משפחת אביו.

אֲשֶׁר אֶרְאֶךָ. רש"י מתייחס לשתי שאלות:

א. אפשר היה לומר: לך לארץ כנען. מדוע התורה מעלימה את היעד, ומסתפקת בציון סתמי: "הארץ אשר אראך"?

ב. ברור שמי שיוצא לארץ אחרת עוזב את ארצו, מולדתו ובית אביו, ומדוע אם-כן התורה מפרטת?

על השאלה הראשונה עונה רש"י, שהקב"ה רצה לחבב עליו את הארץ, כי <

— עיון —

מֵאֲרֶצֶךָ. לכאורה, תירוצו של רש"י אינו מובן. אכן, יש קושי לעזוב את הארץ ואת המולדת, אבל אחרי שכבר עזב את ארצו, מה הקושי להתרחק משם יותר? ייתכן, שבגלל קושיה זו רש"י הוסיף: "וצא מבית אביך", זאת אומרת שכל זמן שיציאתו הייתה ביחד עם בני משפחתו, הרי זה כאילו לקח עמו חלק מארצו וממולדתו. אבל כשעזב גם את בית אביו, בכך הוא ניתק כליל את קשריו עם עברו. מכאן אנו לומדים, שעזיבת המולדת אינה רק יציאה מארץ אחת לאחרת, אלא היא התנתקות מוחלטת מהעבר לקראת זהות חדשה בעתיד. על אברם לראות בארץ כנען לא רק ארץ מגורים, אלא את ארצו ומולדתו. כך הוא גם היום: יהודי העולה ארצה עובר תהליך שמנתק אותו מעברו, כך שאינו מתייחס יותר לארץ מוצאו כארצו ומולדתו.

אֲשֶׁר אֶרְאֶךָ. מה מוסיפים הפסוקים שרש"י מביא להבנת פירושו? יתכן ורש"י לומד מן הפסוק מהעקידה כי רק באותה השעה אברהם אבינו הגיע ליעדו המקורי. כי <

— ביאור (המשך) —

שתי ההדגשות: גם שם הקב"ה לא גילה לאברהם מיד את תחנת היעד. אף שאמר לו ללכת לארץ המוריה, לא אמר לו על איזה הר מארץ המוריה יקריב את בנו, דבר המורה על ייחודיותו של המקום. וכן הפסוק מדגיש את זכותו של אברהם, שהיה מוכן להקריב את בנו היחיד לאמו, על אף שהיה קשור אליו בקשרי אהבה עזים.

רש"י מביא פסוק נוסף מספר יונה. שם אין הקב"ה אומר ליונה במפורש את מטרת שליחותו ומה עליו לומר לאנשי נינוה, אולם שם יונה יכול היה לנחש מה עליו לומר, כי זו הייתה הפעם השנייה שד' שולחו לנינוה. אבל מורגש בפסוק, שהקב"ה דרש מיונה ציות מוחלט: אל תשאל שאלות, עשה מה שאומר לך לעשות - "קרא את הקריאה אשר אומר אליך", בין אם קריאה זו מוצאת חן בעיניך ובין אם לאו.

העלמת תחנת היעד מעוררת את החיבה ונותנת חשיבות למקום. אין זה סתם מקום, אלא מקום ייחודי ששומרים בסוד. על השאלה השנייה משיב רש"י, שהתורה רוצה להדגיש את זכויותיו של אברהם: זכות עזיבת הארץ, המולדת ובית אביו, ללכת אל הבלתי נודע. אכן, קשה לאדם לעזוב את הארץ שבה הוא גר מנעוריו, כי הוא קשור אליה בכל מיני קשרים: חברתיים, כלכליים ורגשיים. וכן לא פשוט להתנתק מהמולדת המסמלת קשר פנימי יותר: הרגשת שייכות ואחריות למדינה שמזדהים עם ערכיה. "בית אביך" היא המשפחה, התא השומר ומגן, ונותן לאדם הרגשת השתייכות לעולם. את כל אלה אברהם היה צריך לעזוב, ובכך הוא דומה לתינוק שזה עתה נולד - אין לו ארץ, לא מולדת ולא בית אב.

רש"י מבאר, שבעקידה הקב"ה חזר על דרך ציווי זו, ואף שם מדגיש את

— עיון (המשך) —

הר המוריה הוא עיקר מקום השראת השכינה, והוא הוא "הארץ אשר אראך". אברהם מגלה את המקום הקדוש הזה רק בתום כל הניסיונות, בתום תהליך של עלייה מתמדת. רק כשאברהם היה מוכן להקריב את בנו יחידו את יצחק, רק אז זכה לגלות את מקום השכינה המדויק.

בעזרת הפסוק מספר יונה, רש"י מבאר טעם נוסף מדוע הקב"ה לא גילה לאברהם את היעד. היה זה כדי שאברהם יציית בצורה "עיוורת", באופן מוחלט וללא שאלות, בבחינת "נעשה ונשמע". תכלית כל ההליכה היא לשמוע: "את אשר אני דובר אליך". תכלית כל העליה לארץ ישראל היא לשמוע את דבר ד', הבוקע מהר המוריה.

אונקלוס

ג וַאֲבָרְכָה מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלְלֶיךָ
 אֲאָר וְנִבְרְכוּ בְךָ כָּל מְשַׁפְּחַת
 הָאָדָמָה: ד וַיֵּלֶךְ אַבְרָם בְּאֶשֶׁר
 דָּבָר אֵלָיו יְהוָה וַיֵּלֶךְ אִתּוֹ לוֹט
 וְאַבְרָם בֶּן־חַמֶּשׁ שָׁנִים וְשִׁבְעִים
 שָׁנָה בַּעֲצָאתוֹ מִחָרָן:
 ג וַאֲבָרִיךָ וּמְבָרְכֶיךָ מְבָרְכֶיךָ
 וּמְלַטְטֶיךָ אֲלוֹט,
 וַיִּתְּבָרְכוּן בְּדִילְךָ כָּל
 זְרַעֲיֵת אֶרֶעָא: ד וַאֲזַל
 אַבְרָם בְּמָא דְּמִלִּיל
 עַמִּיָּה יי וַאֲזַל עַמִּיָּה
 לוֹט, וַאֲבָרַם בֶּר שִׁבְעִין
 וַחֲמִישׁ שָׁנִין בְּמִפְקִיָּה
 מִחָרָן:

— רש"י —

(ג) וַנִּבְרְכוּ בְךָ. יש אגדות רבות, וזהו פשוטו: אדם אומר לבנו תהא
 כאברהם, וכן כל ונברכו בך שבמקרא, וזה מוכיח (בראשית מח, כ): "בך יברך
 ישראל לאמר ישימך א־להים כאפרים וכמנשה":

— ביאור —

וַנִּבְרְכוּ בְךָ. אונקלוס תירגם: "ונברכו
 בך - ויתברכון בדילך" - כל העולם יזכו
 לברכות בזכותו של אברהם. רש"י אינו
 מקבל את פירושו של אונקלוס. מדוע?
 נציע לכך שלושה טעמים:
 א. בתחילת הפסוק כתוב: "ואברהם
 מברכיך", משמע שרק מי שיברך את
 אברהם הוא יתברך ולא "כל משפחות
 האדמה".
 ב. מה המיוחד בברכת זרעו של אברהם,
 אם כל בני האנוש מתברכים?
 ג. אם יתברכו 'כל משפחות האדמה', זאת
 אומרת שגם משפחות הרשעים יתברכו
 בזכותו של אברהם, ואין לך קללה
 גדולה מזו שיהיה "כצדיק כרשע".
 בגלל הקשיים בפשט הכתוב, בעלי
 האגדה התאמצו לדורשו. רש"י אומר
 שמכל הפירושים, הקרוב יותר לפשט
 הוא: "ונברכו" - בני אנוש יתברכו, "בך"
 - באיחול שיהיו כמוך, אברהם.

— עיין —

וַנִּבְרְכוּ בְךָ. יש לשאול: מדוע אין אנו מברכים את בנינו "ישימך א־לוהים
 כאברהם", אלא "ישימך א־לוהים כאפרים וכמנשה"? ונראה לומר כי אברהם, אף שהוא
 אבי האומה, אין הוא עדיין מייצג ומסמל את הזהות היהודית השלמה. לכן עלינו לברך <

אונקלוס

ה וַיִּקַּח אַבְרָם אֶת־שָׂרִי אִשְׁתּוֹ
וְאֶת־לוֹט בֶּן־אָחִיו וְאֶת־כָּל־
רְכוּשָׁם אֲשֶׁר רָכְשׁוּ וְאֶת־
הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר־עָשׂוּ בַּחֲרָן וַיָּצְאוּ
לָלֶכֶת אֶרֶצָה כְּנָעַן וַיָּבֹאוּ
אֶרֶצָה כְּנָעַן:
ה וַיְדַבֵּר אַבְרָם יַת שָׂרִי
אֶת־תִּיהָ וַיַּת לוֹט בַּר
אָחוּהִי וַיַּת כָּל קְנִינֶיהוֹן
דִּקְנוּ וַיַּת נַפְשָׁתָא
דִּשְׁעֵבִידוּ לְאוֹרִיתָא
בַּחֲרָן, וַנִּפְקוּ לְמִיזַל
לְאַרְעָא דְכְנָעַן וְאֵתוּ
לְאַרְעָא דְכְנָעַן:

— רש"י —

(ה) אֲשֶׁר־עָשׂוּ בַּחֲרָן. שהכניסן תחת כנפי השכינה אברהם מגייר את האנשים ושרה מגיירת הנשים ומעלה עליהם הכתוב כאילו עשאום (לכן כתיב אשר עשו) (סנהדרין צט ע"ב). ופשוטו של מקרא עבדים ושפחות שקנו להם כמו (בראשית לא, א) "עשה את כל הכבוד הזה" (לשון קניין), (במדבר כד, יח) "וישראל עושה חיל" לשון קונה וכונס:

— עיון (המשך) —

את בנינו שיהיו כמעולים שבבנים. אבל עבור אומות העולם - "משפחות האדמה" - אברהם הוא האיש המושלם, ודמותו ראויה לחיקוי. עד היום אברהם הוא אבי האמונה באל אחד, והוא מסמל את ערכי החסד והאהבה בין העמים.

— ביאור —

אֲשֶׁר־עָשׂוּ בַּחֲרָן. "נפש" פירושה בני אדם. הביטוי "הנפש אשר עשו בחרן" קשה, כי לא עושים בני אדם. רש"י מבאר בשתי דרכים: לפי הפירוש הראשון - הדרש - "עשו" פירושו גיירו. כי המגייר הרי הוא כאלו עושה ויוצר את המתגייר, נותן לו זהות חדשה. לפי הפירוש השני - הפשט - יש במשמעות המילה "עשו" אף משמעות של קניין. לכן "הנפש אשר עשו" הם העבדים אשר קנו.

— עיון —

אֲשֶׁר־עָשׂוּ בַּחֲרָן. אף על פי שהדרש מבוסס על הבנת המילה "עשו" כמשמעה הפשוט, הפירוש השני נקרא פשט, וזאת בגלל שתי סיבות: א. הביטוי "ויקח" מתאים יותר להיאמר על עבדים מאשר על גרים. ב. בפסוק משמע ש"הנפש" הוא חלק מרכושו <

אונקלוס

וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בְּאַרְצָא עַד מְקוֹם שְׁכֵם עַד אֵלֹן מוֹרָה וְהַכְנִיעַנִי מִיָּשָׁר מוֹרָה, וְכִנְעַנָּה אֲזַ בְּאַרְצָא:
וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בְּאַרְצָא
שְׁכֵם עַד אֵלֹן מוֹרָה וְהַכְנִיעַנִי
מִיָּשָׁר מוֹרָה, וְכִנְעַנָּה
בְּכִין בְּאַרְצָא:

— רש"י —

(ו) וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בְּאַרְצָא. נכנס לתוכה:
עַד מְקוֹם שְׁכֵם. להתפלל על בני יעקב כשיבואו להלחם בשכם:

— עיון (המשך) —

של אברהם, וזה מתאים יותר לעבדים.
מתוך שני הפירושים של רש"י, אנו רואים את גדולתו של אברהם ברוחניות ובגשמיות: הוא גם המשפיע הגדול על בני דורו, והוא גם עשיר מופלג. אצל אברהם אבינו מתאחדים כתר תורה וכתר מלכות.

— ביאור —

וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בְּאַרְצָא. יכולים היינו לחשוב ש"ויעבור" פירושו: אברם עבר ממקום למקום בארץ מבלי לשהות בשום מקום. לא כן הדבר אומר רש"י. "ויעבור" פירושו: אברם נכנס לתוך עומקה של הארץ ושהה בה.
עַד מְקוֹם שְׁכֵם. המילה "מקום" נראית מיותרת. רש"י מבאר, שמילה זו מרמזת על חשיבותה של העיר. "שכם"

אינה מציינת רק מיקום גיאוגרפי, אליו הגיע אברהם, אלא העיר "שכם" מזכירה את המלחמה הראשונה של בני ישראל בארץ ישראל. בני יעקב, שמעון ולוי, עתידים להלחם שם לשחרר את אחותם דינה, שנתפסה על ידי שכם בן חמור. לפי רש"י, אברהם נכנס דווקא למקום חשוב זה כדי להתפלל עליהם.

— עיון —

וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בְּאַרְצָא. רש"י, בפירושו, רוצה להדגיש שאברהם כבר התחיל להיאחז בארץ, ולא טייל בה כתייר.

עַד מְקוֹם שְׁכֵם. קשה להבין פירוש זה. וכי אברהם אבינו ידע כבר את מה שעתיד לבוא על זרעו? ואם אכן ידע, מדוע בהמשך הוא מיצר ודואג על כך שאין לו זרע: "ואנוכי הולך ערירי ובן משק ביתי הוא דמשק אליעזר" (בראשית טו, ב)? רש"י מביא אגדות דומות במקומות אחרים: כמו למשל הבכי של יעקב כשפגש את רחל, כי ראה שלא יזכה להיקבר עמה (בראשית כט, יא). וכן בפגישה של יוסף ובנימין, רש"י מבאר שהם בכו על החורבנות <

— רש"י —

אלון מורה. היא שכם. הראהו הר גריזים והר עיבל ששם קבלו ישראל עליהם שבועת התורה:

והַכְנַעְנִי אֶזְבָּאֵר. היה הולך וכובש את ארץ ישראל מזרעו של שם, שבחלקו של שם נפלה כשחלק נח את הארץ לבניו, שנאמר (בראשית יד, יח) "ומלכי צדק מלך שלם", לפיכך ויאמר אל אברם "לזרעך אתן את הארץ הזאת" (פסוק ז) עתיד אני להחזירה לבניך שהם מזרעו של שם (ספרא קדושים קכו):

— עיון (המשך) —

שעתידים להתרחש מאות בשנים מאוחר יותר (בראשית מד, יד).

אפשר להסביר זאת בשתי דרכים:

א. לא מדובר בידיעה ברורה וודאית, אלא בהרגשה נבואית - תת הכרתית - שזכו לה גדולים אלו בבחינת "אם הוא לא ראה, מזלו ראה".

ב. מדרשים אלה מוצאים קשר והשפעה הדדית בין האירועים, למרות שזמן רב מפריד ביניהם. כאן רש"י מלמדנו יסוד חשוב: נחישותם של בני יעקב מקורה בנחישותו של אברהם כאשר נכנס אל הארץ, ולא פחד מהכנענים שהיו לוחמים אז על כיבושה.⁴ יש ויכוח בין המדרשים והמפרשים - ראשונים ואחרונים - אם צדקו בני יעקב במעשיהם. רש"י נוקט עמדה: אברהם אבינו התפלל להצלחתם; מלחמה זו, המלחמה הראשונה לכיבוש הארץ, הייתה מלחמת מצוה.

— ביאור —

ויאמרו שארוד יהיה המבטלן וברוך יהיה המקיימן, ובני ישראל יענו אחריהם אמן כאות קבלת הדברים. וכן עשה יהושע כשנכנסו לארץ (יהושע ח, ל-לה), וכן בסוף ימיו (שם כד).

והַכְנַעְנִי אֶזְבָּאֵר. אפשר להבין ש"והכנעני אז בארץ" פירושו, שהכנענים היו אז תושבי הארץ, והתורה מציינת עובדה זו כדי להדגיש את זכותו של אברהם, שנכנס לארץ ולא פחד מהם. רש"י מבאר שאין כן כוונת הפסוק. להיפך, הביטוי "אז" בא <

אלון מורה. לאן הגיע אברם, לשכם או לאלון מורה? רש"י מבאר, שאין אלו שני מקומות שונים, אלא שני שמות לאותו מקום. השם השני - "אלון מורה" - ניתן, כי במקום הזה ישראל יתחייבו בשבועה לשמור את התורה, המורה לבני האדם "את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון" (שמות יח, כ). בפרשת כי תבוא (דברים כז, יא) מבואר שד' ציוה לבני ישראל להתאסף בשכם על הר גריזים והר עיבל בכניסתם לארץ. שם הכהנים יקראו בפני הקהל מספר מצוות מרכזיות

4. עיין ברמב"ן, שםסביר כאן באריכות את הרעיון: "מעשה אבות סימן לבנים".

— ביאור (המשך) —

לצמצם את הקשר של הכנענים עם הארץ: רק "אז" הם נכנסו לארץ בגלל שכבשו אותה, ולא בגלל שירשו אותה מאבותיהם. אברהם, אף שבא מארץ אחרת, הוא באמת היורש האמיתי של חבל ארץ זה.

— עיון (על עמוד קודם) —

אלון מורה. אין להפריד בין לאומיות ובין קיום התורה. לכן "שכם" שהיא העיר הראשונה בה ישב אברהם, וכן היא העיר הראשונה עליה נלחמו בני יעקב, היא גם המקום הנבחר לכריתת ברית עם אֱלֹהִים על קבלת התורה.

וְהַכְנַעֲנִי אֶזְבָּאֲרֵץ. ישנם מספר מקורות הנראים כסותרים את מה שרש"י מלמדנו כאן:

א. רש"י, על הפסוק הראשון של פרשת בראשית, אומר: "שם יאמרו אומות העולם לישראל: ליסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם: כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו". משמע שעד שניתנה הארץ לישראל, היא הייתה שייכת מן הדין לכנענים.

ב. בפרשת נח (בראשית י, יט): "ויהי גבול הכנעני מצידון בואכה גרר עד עזה באכה סדמה ועמרה ואדמה וצבבים עד לשע". משמע שגבול ארץ כנען - הארץ שנפלה בחלקם של הכנעניים אחר המבול - תואם ממש לגבולות העתידיים של ארץ ישראל.

ג. רש"י על הפסוק בפרשת עקב "לא כארץ מצרים היא" (דברים יא, י) אומר: "וחם בנה צוען למצרים בנו, וחברון לכנען". גם מרש"י זה משמע, שזכותו של כנען על חבל ארץ זה מתחילה כבר מזמן נח, ואין זה כיבוש שמתחיל בזמנו של אברהם.

ד. חבל ארץ זה נקרא בתורה - בכל מקום - "ארץ כנען" על שמו של כנען, משמע שהארץ שלהם הייתה.

"דעת זקנים מבעלי התוספות" מפרש שיש מחלוקת בין המדרשים. אולם קשה לפרש כך את רש"י, כי כאן הוא מסביר שהכנענים כבשו את הארץ הזו מידי בני שם, ובמקומות אחרים הוא בעצמו מציין שארץ ישראל הייתה שייכת לכנענים. ה"חזקוני" - על הפסוק מפרשת עקב שהבאנו לעיל - מסביר, שצפון הארץ ניתנה לבני שם ודרומה לבני חם. גם פירוש זה צריך ביאור, כי מהפסוק מפרשת נח משמע שכל הארץ, מצפונה - צידון, ועד דרומה - עזה, הייתה בידי הכנענים.

נראה לי שרש"י מלמדנו, שבעצם ארץ כנען לא הייתה מיועדת לכנענים כלל, כי היא ארץ קדושה ואין לה שום שייכות לכנען, שהוא עם חומרי ושפל. אולם ברובד המעשי, מתחילת ההיסטוריה תמיד מצאו הכנענים את דרכם לארץ זו. מטרתם לא הייתה לקבל השפעה מקדושת המקום, אלא להיפך, כל רצונם היה לסלק את הקדושה מן העולם, ולחסום כל קדושה הבוקעת משם. מולם עמד מלכי צדק מלך שלם, הוא שם בן נח על <

אונקלוס

וַיֹּאמֶר לְבִנְךָ אֶתִּין יָת לְאֲבָרָם וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־אֲבָרָם וַיֹּאמֶר
 אֶרְעָא הָדָא, וּבְנָא וַיִּבֶן שֵׁם מְזִבְחַ לַיהוָה הַנִּרְאָה
 תַּמָּן מִדְּפָחָא קָדָם יְיָ אֱלֹהֵי:
 דְּאֶתְגַּלִּי לֵיהּ:

— רש"י —

(ז) וַיִּבֶן שֵׁם מְזִבְחַ. על בשורת הזרע ועל בשורת א"י (בראשית רבה לט, טז):

— עיון (המשך) —

פי חז"ל. שם מסמל את הרוחניות, ועל־כן ארץ ישראל שייכת לו בעצם. הוא התיישב בירושלים, ששמה היה "שלם", מקור השלמות והקדושה. מלכי צדק וכנען הם שני הפכים וניגודים מהותיים, וארץ הקודש היא סלע המחלוקת ביניהם. רש"י לא מתכוון לומר, שרק עכשיו התחיל הכיבוש על־ידי הכנענים, אלא זהו תהליך שהחל כבר זמן רב קודם לכן, והוא המשיך עדיין בתקופתו של אברהם. הכנענים מתייצבים ועומדים כנגד שם, כדי לכבוש ממנו את הארץ שתחת ידו, ולהשמיד את תולדותיו. ארץ זו נקראת על שמו של כנען, בגלל שבפועל הכנענים התיישבו בה, וכמעט הצליחו לבטל את מהותה. כיבוש הארץ על־ידי הכנענים היה כל כך ארוך וממושך, שהיה נראה כאילו באמת ארץ זו נפלה בחלקם והפכה לארץ כנען. תפקידו של אברהם להלחם ברשעה, ולגרש את הכנענים, ובכך להחזיר את הארץ לייעודה הראשון.⁵

— ביאור —

וַיִּבֶן שֵׁם מְזִבְחַ. בדרך כלל, הבונה מזבח מבטא את אמונתו בא־לוהים ורצונו לפרסם את שמו בעולם. אומר רש"י, שכאן כוונת הבנייה של המזבח הייתה להודות לדי' על ההבטחה הא־לוהית. רש"י לומד זאת מלשון הפסוק: לא נאמר שהוא בנה מזבח "לד", אלא "לד' הנראה אליו", זאת אומרת על הדברים שנראו לו בנבואה.

— עיון —

וַיִּבֶן שֵׁם מְזִבְחַ. רואים מכאן, שאברהם לא חיכה לקיומן של ההבטחות כדי להודות לדי'. היות והוא מאמין אמיתי; מבחינתו, כאילו ההבטחות כבר קוימו.

5. לפי דברינו אפשר להבין מדוע התורה ציינה את העובדה שהכנענים התיישבו בארץ ישראל אף שהיא לא מפרטת כלל חלוקת התבל בין צאצאיו של נח.

אונקלוס

ח וַיַּעֲתֶק מֶשֶׁם הָהָרָה מִקְדָּם
לְבֵית-אֵל וַיֵּט אֶהְלָה בֵּית-אֵל
מִים וְהָעִי מִקְדָּם וַיִּבֶן-שָׁם מִזְבֵּחַ
לַיהוָה וַיִּקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה:
י וַיֵּצֵא בְּשָׂמָא דִּיִּי

— רש"י —

(ח) וַיַּעֲתֶק מֶשֶׁם. אהלו:

מִקְדָּם לְבֵית-אֵל. במזרח של בית אל, נמצאת בית אל במערבו, הוא
שנאמר "בית אל מים":
אֶהְלָה. אהלה כתיב, בתחלה נטע את אהל אשתו ואח"כ את שלו (בראשית
רבה לט, טו):

— ביאור —

וַיַּעֲתֶק מֶשֶׁם. יכולים היינו להבין:
"ויעתק משם" - אברהם עזב את
המקום, ובכך הוא העתיק את עצמו
משם. לא כן הדבר, אומר רש"י. הוא
רק העתיק את האוהל שלו, ומשם הוא
המשיך את מסעותיו, להכיר מקומות
נוספים. רש"י לומד זאת ממה שכתוב
"וַיַּעֲתֶק" בבניין הפעיל - עשה הפעולה
בדבר אחר, המורה שאברהם שינה את
המיקום של אוהלו. אך לא כתוב וַיַּעֲתֶק
בבניין הופעל שהפעולה נעשתה בו,

המורה שהעתיק את עצמו משם.
מִקְדָּם לְבֵית-אֵל. רש"י מבאר
שהמילה "מקדם" פירושה בצד מזרח,
והמילה "מים" פירושה בצד מערב.
אֶהְלָה. הניקוד באות ל' של המילה
"אהלה" הוא חולם חסר, ולכן מילה זו
נקראת אהלו - האוהל שלו. אבל ללא
הניקוד, כתוב אהלה - האוהל שלה. דו
משמעות זו מלמדנו שהיו שני אהלים, שלו
ושלה. והכתיב בא ללמדנו, שאברהם כיבד
את אשתו, ונטע קודם את האהל שלה.

— עיון —

וַיַּעֲתֶק מֶשֶׁם. בפירושו, רש"י מלמדנו שמסעות אברהם אבינו בארץ ישראל היו
מעשה קניין. הוא לא נטש שום מקום, אלא המשיך להחזיק בארצו.
אֶהְלָה. המפרשים מבארים, שאברהם נטע בתחילה את אוהל אשתו ללמד את
החובה לכבד את האשה, ולא להתייחס אליה כאל שפחה.
אולם יש לשאול: מדוע לאברהם ושרה היו שני אוהלים, הלא די באוהל אחד <

— רש"י —

וַיִּבְנֵן-שָׁם מִזְבֵּחַ. נתנבא שעתידין בניו להכשל שם על עון עכן והתפלל שם עליהם (בראשית רבה לט, טז):

— עיין (המשך) —

משותף? הרבי מלובביץ' מתרץ, שודאי היה להם אוהל משותף, אך פה מדובר באוהל נוסף, בו הייתה שרה עושה את מלאכתה.

נראה לי להוסיף: כאן רש"י פותח לנו אשנב להבין את ייחודה של אמנו שרה. המילה "אהלה" כתובה בתוך וביחד עם המילה אוהלו. זאת אומרת שהאוהל שלה הוא האוהל שלו - היא הנשמה שלו. עתידו של אברהם ומקומו בהיסטוריה ייקבעו דרך שרה. אברהם ניזון ממנה כך שיוכל למלא את תפקידו ולהגשים את ייעודו. "בתחילה נטע את אהל אשתו", פירושו ששרה היא שמראה את הדרך, כמו שנראה בהמשך הפסוקים.

— ביאור —

וַיִּבְנֵן-שָׁם מִזְבֵּחַ. המילה "שם" מלמדת אותנו, שהמזבח שבנה אברהם קשור למקום הזה, והפסוק מציין שהמקום הזה הוא מקדם לבית אל. בספר יהושע (ז, ב), לפני ההפסד במלחמת העי, מוזכר המקום "בית און" שגם הוא מקדם לבית אל. מה קרה שם? כשבני ישראל נכנסו לארץ ישראל, הם כבשו את יריחו בדרך נס, ולכן נאסר עליהם לקחת מן השלל, כדי להמחיש שהניצחון לא היה ניצחונם שלהם אלא מעשה אֱלֹהִים. עכן לא ציית לחרם ולקח מן השלל (יהושע ז, א):

"וימעלו בני ישראל מעל בחרם ויקח עכן ... מן החרם ויחר אף ד' בבני ישראל". בני ישראל נענשו: "וישלח יהושע אנשים מיריחו העי אשר עם בית און מקדם לבית אל ... ויעלו מן העם שמה כשלושת אלפים איש וינסו לפני אנשי העי. ויכו מהם אנשי העי כשלושים וששה איש". רש"י מלמדנו, שאברהם אבינו התפלל על בני ישראל שינצחו במלחמה נגד העי, והגמרא במסכת סנהדרין (מד ע"ב) מסבירה, שלולי תפילתו של אברהם, כל ישראל היו נהרגים במלחמתם נגד העי בגלל העוון של עכן.

— עיין —

וַיִּבְנֵן-שָׁם מִזְבֵּחַ. לפי רש"י בניית המזבח על ידי אברהם אבינו ותפילותיו עמדו כתריס מגן בפני הפורענויות בזמן חטאו של עכן. יש לשאול: מה הקשר בין שני המעשים?

כדי להבין זאת נסביר את הכתוב (יהושע ז, יא): "חטא ישראל וגם עברו את בריתי... וגם לקחו מן החרם וגם גנבו וגם כחשו וגם שמו בכליהם". מדוע כתוב "חטא ישראל", כאשר רק עכן חטא ולקח מן השלל, ומדוע עם שלם נענש בגלל חטאו של יחיד?⁶

6. "ישראל ערבים זה לזה", נאמר רק על עברות שבני אדם עושים בפרהסיה, כי אז חוסר התגובה מצד הציבור מהווה חטא, אבל אין הרבים נענשים על עבירה שאדם יחיד עובר בסתר.

אונקלוס

ט וַיֵּסַע אַבְרָם הַלּוֹךְ וְנִסּוֹעַ ט וְנָטַל אַבְרָם אֶזְיֵל
הַנֶּגְבָּה: פ וְנָטַל לְדְרוֹמָא: פ

— רש"י —

(ט) הַלּוֹךְ וְנִסּוֹעַ. לפרקים יושב כאן חדש או יותר ונוסע משם ונוטה אהלו במקום אחר, וכל מסעיו הנגבה ללכת לדרומה של ארץ ישראל, והיא לצד ירושלים (פי' ירושלים היתה באמצע העולם וסוף א"י. כ"פ בישעיה) שהיא בחלקו של יהודה שנטלו בדרומה של ארץ ישראל הר המוריה שהיא נחלתו (בראשית רבה לט, טז):

— עיון (המשך) —

נכון, רק עכן לקח מהשלל, אבל כולם היו שותפים ביצירת האווירה שהביאה את עכן למעלו, כמסופר ביהושע (ז, ג): כשבני ישראל התכוונו לתקוף את העי, אמרו: עיר זו קטנה, די לשלוח מעט חיילים לכובשה. מהיכן ישראל ידעו שהם בעלי עוצמה? ממלחמת יריחו, כי כבשו אותה בקלות. אבל מלחמת יריחו - מלחמת נס הייתה, ואין ללמוד מניצחונם שם על גבורת חיילי ישראל. אך בני ישראל שכחו מי חולל להם ניצחון זה, ונעשו שיכורי ניצחון. הם חשבו: "כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה", וזה בא לידי ביטוי קיצוני בחטאו של עכן.

כיצד אברהם ניסה למנוע חטא זה? הוא בנה מזבח, וקרא שם בשם ד'. מסביר המהרש"א, שהוא היה מודיע לעולם כי ד' הוא אדון כל. בניגוד לעכן, אברהם הבין, שאסור שההתקדמות בארץ ישראל תלווה בירידה או נסיגה בעבודת ד', אלא להיפך, צריך להמשיך בעליה מתמדת. אם אברהם אבינו לא היה מנחיל לעם ישראל את הערך הגדול הזה, יש להניח שמצבו הרוחני של העם היה חמור יותר, ואין לשער לאן הם היו מתדרדרים וכמה קורבנות היו סופגים.

— ביאור —

הַלּוֹךְ וְנִסּוֹעַ. הביטוי "הלוך ונסוע" פירושו נסיעה לפרקים. רש"י מלמדנו כאן, שאברהם היה מכה שורשים בכל מקום שהיה מגיע אליו, כאות קניין על הארץ המובטחת לו. רש"י מוסיף שהתחנה הסופית היא ירושלים, מפני ששם מקור השכינה בארץ ישראל. למקום קדוש זה הוא יגיע, לאחר שיתעלה בזכות העקידה [עיין לעיל סוף פסוק ב ד"ה אשר אראך, מ"ש בעיון שם].

אונקלוס

וְהָיָה כִּפְנֵא בְּאַרְעָא, וְיִהְיֶה רָעַב בְּאַרְץ וַיֵּרֶד אֲבָרָם
 וּנְחַת אֲבָרָם לְמִצְרַיִם מִצְרִימָה לְגֹרֶשׁ שָׁם כִּי־כָבֵד הָרָעַב
 לְאַתּוֹתָבָא תַּמָּן אָרִי בְּאַרְץ:
 תִּקְיָי כִּפְנֵא בְּאַרְעָא:

— רש"י —

(י) רָעַב בְּאַרְץ. באותה הארץ לבדה, לנסותו אם ירהרר אחר דבריו של הקב"ה, שאמר לו ללכת אל ארץ כנען ועכשיו משיאו לצאת ממנה (פרקי דרבי אליעזר פרק כו):

— ביאור —

רָעַב בְּאַרְץ. ישנן שתי משמעויות למילה "ארץ": האחת "תבל" והשניה "ארץ ישראל". רש"י מלמדנו שכאן משמעות המילה "ארץ" היא ארץ ישראל, כי אם היה רעב בכל העולם לא היה לו לאן ללכת. רש"י מסביר שהרעב הוא כעין נבואה, כאילו ד' מראה לאברהם להמשיך במסעו דרומה, למצרים, הפוך ממה שאמר לו בתחילה - ללכת אל ארץ כנען. אברהם אבינו לא שאל שאלות, וקיבל את דבר ד'.

— עיון —

רָעַב בְּאַרְץ. לפי דעת הרמב"ן: אברהם אבינו חטא, ולא עמד בניסיון ביציאתו מן הארץ. הוא היה צריך להישאר בה, ולבטוח בד' שיציל אותו מהרעב, כי מדת הביטחון נמדדת באמונה בלתי מסויגת בהבטחותיו של ד', ועל־כן אסור למאמין לעשות שום חשבון אנושי ואישי. לא כן דעתו של רש"י. לפי רש"י, אברהם עמד בניסיון, וזכותו היא שלא הרהר אחר מידותיו של הקב"ה. המפרשים מסבירים שחרפת הרעב הייתה גדולה מאד, ואברהם היה עלול למות. ולכן חובתו הייתה לצאת מן הארץ, ולהחיות את נפשו. אדם צריך לקחת בחשבון את המציאות בה הוא חי, ולפעול על־פי שיקולים רציונליים. לכן אין אברהם אומר: "הדבר ברור, שד' יצילני מן הרעב". אמונתו בד' היא כה גדולה, שהוא מקבל את כל מה שבא עליו, ואפילו אם זה סותר במאה אחוז את כל מה שהובטח לו, ועם כל זה הוא לא מעלה במחשבתו שום הרהור ושום תלונה כלפי ד'. כך נהג אברהם גם בעקדה: אף שד' אמר לו: "כי ביצחק יקרא לך זרע" (בראשית כא, יב), הלך לעקוד את בנו ולא אמר: איך תתקיימנה הבטחות הבורא? גם פה האמין אברהם, שירידתו מן הארץ היא ודאי ירידה צורך עליה. ואם ד' מכוון אותו ומראה לו את הדרך למצרים, עליו לנסוע לשם בלי לשאול שאלות.

אונקלוס

יֵא וַיְהִי כַּאֲשֶׁר הִקְרִיב לְבֹא מְצִרְיָמָה וַיֹּאמֶר אֶל־שָׂרֵי אֲשֶׁתּוֹ הִנֵּה־נָא יֹדְעָתִי כִּי אִשָּׁה יִפְת־מְרֹאֶה אֶת־:
 וַהֲוֶה כֹד קָרִיב לְמִיעַל לְמִצְרַיִם, וַאֲמַר לְשָׂרֵי אֶתְתִּיהָ הָא כָּעַן יֹדְעָנָא אֲרִי אֶתְתָּא שְׂפִירַת חִיזוּ אֶת־:

— רש"י —

(יֵא) הִנֵּה־נָא יֹדְעָתִי. מדרש אגדה: עד עכשיו לא הכיר בה מתוך צניעות שבשניהם, ועכשיו הכיר בה על ידי מעשה (תנחומא לך לך ה).
 דבר אחר, מנהג העולם שע"י טורח הדרך אדם מתבזה, וזאת עמדה ביופיה (בראשית רבה מ, ד).

ופשוטו של מקרא: הנה נא הגיע השעה שיש לדאוג על יפך, ידעתי זה ימים רבים כי יפת מראה את, ועכשיו אנו באים בין אנשים שחורים ומכוערים, אחיהם של כושים, ולא הורגלו באשה יפה. ודומה לו (בראשית יט, ב) "הנה נא אדני סורו נא":

— ביאור —

הִנֵּה־נָא יֹדְעָתִי. למילה "נא" שתי משמעויות:
 א. בבקשה, כמו בפסוק: "אמרי נא אחותי את" (פסוק יג) - תגידי בבקשה שאת אחותי. כך פירוש המילה ברוב המקומות.
 ב. עכשיו, כמו בפסוק: "הנה נא עצרני ד' מלדת" (בראשית טז, ב) - עכשיו אני שמה לב שהקב"ה מונע ממני פרי בטן. וכמו בפסוק: "הנה נא זקנתי" (בראשית כז, ב) - עכשיו אני נותן את דעתי על כך שנהייתי זקן. בסוף פירושו, רש"י מביא את הפסוק "הנה נא אדני סורו נא" שהמילה נא מופיעה פעמיים, פעם ראשונה במשמעות של "עכשיו" ופעם שנייה "בבקשה": עכשיו שעברתם על יד ביתי, בבקשה תכנסו. בפסוק שלנו אי אפשר לפרש את המילה "נא" - "בבקשה", כי לא

— עיון —

הִנֵּה־נָא יֹדְעָתִי. המהרש"א⁷ מקשה על רש"י: כיצד ייתכן שאברהם לא ידע על יופייה של שרה, הלוא "אסור לקדש את האשה קודם שיראנה"? לפי דברינו בביאור, <

7. בבא בתרא טז ע"א ד"ה עפרא.

— ביאור (המשך) —

מופיעה שום בקשה, אלא קביעת עובדה - "ידעתי". ולכן פירושו: עכשיו אני שם לב שאת יפה. אם-כן יש לשאול: מדוע אברהם שם לב ליופייה של שרה אשתו דווקא עכשיו? רש"י מציג שלושה הסברים:

א. מתוך הצניעות שהייתה בין אברהם ושרה, הם לא עסקו ודיברו על יופייה, כל זמן שלא היה צורך חיוני לכך.

ב. אברהם ציין ששרה נשארה ביופייה גם לאחר המסע המפרך ותלאות הדרך, וזהו דבר ייחודי.

— עיון (המשך) —

אין מקום לקושיה. הסברנו, ש"לא הכיר בה" אין פירושו שאברהם לא ידע כלל על יופייה, כי הרי אם הוא לא ידע, מדוע חשש מהמצרים? אלא נראה לי, שהוא ידע ידיעה כללית על יופייה של אשתו, אך הוא לא התעניין ולא עסק בנושא זה יתר על המידה, היות וזה לא היה חשוב לו. הקשר שלו עם שרה לא התחיל והתהווה בגלל יופייה, אלא בגלל פנימיותה - מידותיה התרומיות. הגמרא (בבא בתרא טז ע"ב) המביאה פירוש זה, משווה את אברהם לאיוב, ואומרת שאיוב לא הגיע למדרגתו של אברהם אבינו. כי איוב אף שלא הסתכל על נשים אחרות, אבל על אשתו הסתכל, ואילו אברהם לא הכיר את אשתו. לפי דברינו הפירוש הוא: איוב היה צדיק בבחינת חסיד אומות העולם, זאת אומרת שהוא לא היה עושה דברים הנוגדים את ההלכה, הוא לא היה רשע. אבל מדרגתו של אברהם גדולה פי כמה: אברהם היה איש רוחני, וגופו - כלי שרת לדבר ד' לכן בעינו אין חשיבות ליופי הגוף.

בפירוש השני, רש"י שם את הדגש על החיבור בין מדרגה רוחנית גבוהה ליופי חיצוני. כמו משה רבנו שעד יומו אחרון "לא כהתה עינו ולא נס לחו", כך גם שרה אמנו הצדקת. חיבורה לעולם הרוחני יצר מציאות כזו, שפגעי הזמן לא השפיעו על גופה. בפירוש השלישי יש להבין: רש"י אומר שהמצרים הם מכוערים, אחים של הכושים. לכאורה, זו הכללה גזענית? גם פה נראה לי, שרש"י לא מתכוון ליופי הגופני גרידא, כי כידוע יש הרבה כושים בעולם הנחשבים ליפים ביותר. אלא הוא מתכוון לעולם הערכים של הכושים והמצרים והמהות הפנימית שלהם. הם מבני בניו של חם, שכל מהותו תענוגי הגוף והערצה של היופי החיצוני והגס. והנה באה אליהם שרה שכל מהותה רוחנית, והתונן הפנימי הנשגב שלה בא לידי ביטוי באישיותה. המצרים שלא היו רגילים לעדינות הנפש הזו, גם לא ליופי הפנימי שקרן על פניה של שרה, התפעלו מאוד ממנה.

כל שלושת הפירושים סובבים סביב הייחוד של האבות והאמהות. מהם אנו צריכים ללמוד, מהו טיב הקשר שעלינו לפתח ביחס לעולם החומרי. הם התייחסו אל העולם רק ככלי לעבוד בו את ד', הם לא ראו בו תכלית העומדת בפני עצמה, כי התכלית היא הקשר עם הא-לוהים. בפירושו הראשון, רש"י קובע את המדרגה הגבוהה הזו של זוג למופת זה. בפירוש השני, באה לידי ביטוי התוצאה של המדרגה הגבוהה הזו: הגוף עצמו נעשה עדין ורוחני. כל זה מסביר, בפירוש השלישי, מדוע המצרים התפעלו מיופייה, ורצו מאוד את הקשר עמה.

אונקלוס

יב וְהָיָה כִּי־יֵרָאוּ אֶתְךָ הַמִּצְרִים
וְאָמְרוּ אֲשֶׁתּוֹ זֹאת וְהָרְגוּ אֹתִי
וְאֶתְךָ יַחֲיוּ: יג אֲמַר־נָא אַחֲתִי
אֵת לְמַעַן יֵיטֵב־לִי בְּעַבְדְּךָ
וְחִיתָה נַפְשִׁי בְּגִלְגָּל: שני
יב וְיִהְיֶה אֲרִי יַחְזֹן יָתִיד
מִצְרָאִי וַיִּמְרוֹן אֶתְתִּיה
דָּא, וַיִּקְטְלוֹן יָתִי וְיָתִיד
יִקְיָמוֹן: יג אִימְרִי כָּעַן
דְּאַחַת אֵת, בְּדִיל דְּיֵיטֵב
לִי בְּדִילִךְ וְתַתְּקִים
נַפְשִׁי בְּפִתְגָמְכִי:

— רש"י —

(יג) לְמַעַן יֵיטֵב־לִי בְּעַבְדְּךָ. יתנו לי מתנות:

— ביאור (המשך) —

ג. אברהם היה תמיד רגיש ליופייה של שרה, אולם עכשיו יש צורך לדבר על זה. שלושת הפירושים אינם סותרים, אלא משלימים זה את זה: אברהם ושרה הנם צנועים ביותר, ועל־כן אין הם מדברים על יופי חיצוני - פיזי. ונכונה העובדה, ששרה נשארה יפה גם לאחר תלאות הדרך והמסע המפרך, והוא פלא. ואברהם מדבר על יופייה של שרה אשתו דווקא עכשיו, בגלל צורך השעה.

לְמַעַן יֵיטֵב־לִי בְּעַבְדְּךָ. היינו יכולים להבין: "למען ייטב לי בעבדך" - יתנהגו אתי בכבוד ולא יעשו לי שום רע. רש"י אומר שלא זו הייתה כוונת אברהם, אלא הוא עשה את התחבולות האלה כדי שיתנו לו מתנות. ואכן מהמשך הפרשיה מוכח כן, שנאמר (פסוק טז): "ולאברם היטיב בעבורה ויהי לו צאן ובקר וחמורים ועבדים ושפחות ואתנות וגמלים". מכאן שאברהם ציפה לקבל מהמצרים עושר גדול. הנהגה זו תמוהה ביותר. עיין בעיון.

— עיון —

לְמַעַן יֵיטֵב־לִי בְּעַבְדְּךָ. כיצד ייתכן, שאברהם אבינו מסכן את אשתו כדי לקבל מתנות? האיש שיסרב לקחת אפילו שרוך נעל מסדום, כדי שלא יאמר "אני העשרתי את אברם" (בראשית יד, כג), יהיה להוט אחרי כסף, זהב ומתנות? הרמב"ן (פסוק י) סובר כי אברהם אבינו חטא בכך שהכניס את שרה למצב זה, אבל אין זו דעת רש"י, כי הכתוב לא מבקר כלל את אברהם על מעשיו. לכן עלינו להסביר התנהגות תמוהה זו של אברהם אבינו.

ונראה לומר כי אברהם עשה את המעשה בכוונה תחילה, כי הוא הבין, שד' מכוון אותו להמשיך בדרכו למצרים כדי שירידה זו תהיה לצורך עליה. כאשר אדם גדול <

— עיון (המשך) —

רוצה לכוון את בני דורו לדרך חדשה, צריך הוא בנוסף לאש פנימית גדולה ומוטיבציה גבוהה, גם יסוד כלכלי איתן, כי גם מעצמה רוחנית יסודה בכוח חומרי. אם־כן ברור שאין אברהם דורש כסף כדי להשתמש בזה לצורך מילוי תאוות חומריות, הוא רחוק מזה. אבל הוא רצה להעביר לידי את העושר של מצרים, כדי להשתמש בו למטרות נעלות. התשובה לשאלתנו בתחילת הדברים היא: אברהם לא סיכן כלל את אישתו, כי הוא סמך על זכויותיה שלא יאונה לה כל רע, ולא יוכלו לנגוע בה לרעה. כל מטרתו של אברהם בצבירת הממון הייתה לטובת כלל האנושות. [וראה מ"ש לעיל פסוק ב ד"ה ואברך, בעיון].

הרמב"ן בפירושו מסביר: "מעשה אבות סימן לבנים" - אברהם במעשיו הכין את הקרקע לבניו אחריו. כוונתו לומר שאברהם אבינו סלל את הדרך לדורות העתיד, ומה שאירע לו באופן אישי, קרה לבניו באופן הלאומי. המצרים שרצו להרוג את הבנים של בני ישראל, כדי לקחת לעצמם את הבנות, קיבלו מכות, ואחרי כן יצאו בני ישראל ברכוש גדול, כמו שקרה לאברהם. ההיסטוריה חוזרת, אבל "בגדול" - הפעם עם ישראל ניצב במקומו של אברהם, מייסד האומה. ועלי־כן הניצול של מצרים והיציאה ברכוש גדול בימי משה ביציאת מצרים, הייתה גם כן במטרה לקדש את העוצמה החומרית שנמצאה בידי המצרים, להשתמש בעוצמה זו כדי לבנות את המשכן, ולייסד בארץ ישראל מדינה חזקה המושתתת על אדני התורה הקדושה.

אין ספק שאלמלי היה רעב, לא היה יורד אברהם למצרים למטרה זו של התעצמות כלכלית, אלא היה בוטח בד', שיכוון אותו למלא את תפקידו בדרך אחרת. אמנם אחרי שהיה רעב בארץ, ואברהם נאלץ לרדת למצרים, הוא הבין שאולי ד' מאותת לו כי עליו לנצל את הירידה הזו לצבור עוצמה רבה.

אונקלוס

יְהִי כְּבֹא אֲבָרָם מִצְרִימָה יְ וַהֲוֶה כְּד עָאֵל אֲבָרָם
וִירָאוּ הַמִּצְרִים אֶת־הָאִשָּׁה כִּי־ לְמִצְרַיִם, וַחֲזוּ מִצְרָאִי
יִפֶּה הוּא מְאֹד: ית אֶתְתָּא אַרִי שְׁפִירָא
הִיא לַחֲדָא:

— רש"י —

(יד) וַיְהִי כְּבֹא אֲבָרָם מִצְרִימָה. היה לו לומר כבואם מצרימה. אלא למד שהטמין אותה בתיבה וע"י שתבעו את המכס פתחו וראו אותה (בראשית רבה מ, ה):

— ביאור —

וַיְהִי כְּבֹא אֲבָרָם מִצְרִימָה. כי בהמשכו כתוב "ויראו המצרים את הברכה מקומות בפרשה פעולותיו של אברם כתובות בלשון יחיד: "וירד אברם מצרימה" או "ויהי כאשר הקריב לבוא מצרימה", והכוונה לאברם, לאשתו ולכל אנשי ביתו. ואין לתמוה על כך, כי דרך הכתוב לכתוב בפירוש את ראש המשפחה, כאשר הכוונה לכל בני הבית. אבל בפסוק שלנו הדבר שונה:

כי בהמשכו כתוב "ויראו המצרים את האשה", ולכן לא היה מקום להדגיש עוד פעם את שמו של אברם - "ויהי כבוא אברם מצרימה", כי אם כותבים אותו בתור ראש משפחה די היה לומר: ויהי כבואו מצרימה. הדגש "ויהי כבוא אברם מצרימה" בא ללמדנו: בבואו של אברם בלבד ולא בבואם, כי שרה הוחבאה.

— עיון —

וַיְהִי כְּבֹא אֲבָרָם מִצְרִימָה. לכאורה קשה, כאן ברש"י משמע שאברהם עשה כל מה שביכולתו, כדי ששרה לא תיתפס על-ידי המצרים. אך בפסוק הקודם רש"י ביאר, שאברהם אמר על אשתו שהיא אחותו, כדי שיתנו לו מתנות. לכאורה, שני הפירושים סותרים זה את זה!

צריך לדעת, שאמנם אברהם בטח בד', אך גם ידע ש"אין סומכים על הנס", וכי עליו להשתדל ולפעול להצלתו. ועל-כן מצד ההשתדלות, אברהם ירד למצרים כדי להינצל מהרעב, החביא את אשתו כדי לשמור עליה מפני המצרים, וביקש ממנה שתאמר שהיא אחותו, כדי להציל את חייו אם היא תיתפס.

ומצד ביטחונו בד': היה מובטח לו שסוף סוף לא יאונה לו כל רע. ועל-כן הוא חשב, שאם יקרה ויגלו את שרה אף על פי שהחביאה, יהיה עליו לנצל זאת כדי להתעשר, כמו שהסברנו למעלה. אך לכתחילה אברהם לא סיכן את אשתו למטרה זו, היות ואסור לעשות מעשה בחוסר אחריות, ולסמוך שד' יצילם.

על כל אדם מוטלת החובה, לפעול על פי שכלו ותבונתו כדי להינצל מכל רע, ובד בבד להאמין, שהצלחת כל השתדלותו תלויה אך ורק בריבון העולמים.

אונקלוס

טו וַיִּחְזוּ יְתֵה רַבְרָבִי פֶרְעָה
וְשִׁבְחוּ יְתֵה לְפֶרְעָה,
וְאֲדַבֵּרְתָּ אֶתְתָּא לְבֵית
פֶּרְעָה: טז וְלֹאֲבָרְם אוֹטִיב
בְּדִילָה, וְהוּוּ לִיה עֵן וְתוֹרִין
וְחִמְרִין וְעִבְדִין וְאַמְהָן
וְאַתְנָן וְגַמְלִין: יז וְאַיְתִי יי
עַל פֶּרְעָה מִכְתָּשִׁין רַבְרָבִין
וְעַל אֲנָשׁ בֵּיתִיה, עַל עֵיסק
שָׂרִי אֶתְתָּא אֲבָרְם:

טו וַיִּרְאוּ אֶתְה שָׂרֵי פֶרְעָה
וַיִּהְלְלוּ אֶתְה אֶל-פֶּרְעָה וַתִּקַּח
הָאִשָּׁה בֵּית פֶּרְעָה: טז וְלֹאֲבָרְם
הֵיטִיב בַּעֲבוּרָה וַיְהִי־לָוּ צֶאֱן
וּבִקְרָל וְחִמְרִים וְעִבְדִים וְשִׁפְחָת
וְאַתְנָת וְגַמְלִים: יז וַיִּנְגַע יְהוָה |
אֶת-פֶּרְעָה נִגְעִים גְּדֹלִים וְאֶת-
בֵּיתוֹ עַל-דְּבַר שָׂרֵי אִשָּׁת
אֲבָרְם:

— רש"י —

(טו) וַיִּהְלְלוּ אֶתְה אֶל-פֶּרְעָה. הללוה ביניהם לומר הגונה זו למלך:

(טז) וְלֹאֲבָרְם הֵיטִיב. פרעה בעבודה:

(יז) וַיִּנְגַע ה' וגו'. במכת ראתן לקה, שהתשמיש קשה לו (בראשית רבה מא, ב):

— ביאור —

וַיִּהְלְלוּ אֶתְה אֶל-פֶּרְעָה. רש"י
מבאר, שאין להבין את הפסוק כפשוטו:
שעבדי פרעה סיפרו לאדונם על יופייה
של האשה, כי לא מסתבר, שעבדי המלך
ידברו עמו על יופייה של אשה זרה, היות
וכל מלך מחשיב את אשתו ליפה בנשים.
לכן מפרש רש"י, שהבשורה הגיעה
לאוזניו מבלי שדיווחו לו על-כך ישירות.

— עיון —

וְלֹאֲבָרְם הֵיטִיב. לפי מה שהסברנו לעיל, אפשר לבאר מדוע התורה לא גילתה
בפירוש שפרעה הוא זה שהיטיב לאברהם. כי באמת, פרעה היה רק אמצעי בידי
הקב"ה. ד' הוא זה שהיטיב לאברהם, על ידי שאילץ את פרעה לתת לו מתנות.

— רש"י —

וְאֶת־בֵּיתוֹ. כתר־גוֹמוֹ: "ועל אנש ביתה" (תנחומא לך לך ה) (ומדרשו (תנחומא שם):
לרבות כותליו ועמודיו וכליו. ברש"י ישן):

עַל־דִּבְרֵי שָׂרִי. על פי דיבורה, אומרת למלאך הך והוא מכה (תנחומא לך לך ה):

— ביאור —

וְאֶת־בֵּיתוֹ. לפי הפשט שמביא רש"י, אין המילה "ביתו" מתפרשת כמשמעה, אלא הכוונה לכל אנשי הבית - כולם חלו באותה המחלה. המדרש מפרש את המילה בית כמשמעו. יסודו ממה שכתוב בפסוק: "וינגע ד' את פרעה נגעים גדולים ואת ביתו", ולא כתוב: וינגע ד' את פרעה ואת ביתו. וינגע ד' את פרעה נגעים גדולים. נגעים גדולים. עַל־דִּבְרֵי שָׂרִי. אפשר להבין: "על דבר שרי" - בגלל שרי, כפשט המקובל של ביטוי זה. אך בפסוקנו רש"י מסביר על-פי הדרש: "על דבר" - על פי דיבורה וציוויה של שרה.

— עיון —

וְאֶת־בֵּיתוֹ. יש לשאול: מה חטאו בני המשפחה, ומדוע גם הם נענשו? אפשר לומר: כדי שיהיה ברור לכולם, שפרעה לא יכול היה לנגוע בשרי. זהו גם משמעותו של המדרש שמביא רש"י: כולם ידעו שנענשו בגלל שלקחו את שרי, ואף "כותליו ועמודיו וכליו" - מעידים על כך.

עַל־דִּבְרֵי שָׂרִי. למעשה, אין הבדל משמעותי בין הפשט לדרש. לפי הפשט: התורה מעידה שכל הנגעים שפרעה קיבל היו בגלל שרה. זאת אומרת: הזכות שלה הייתה גדולה כל-כך, עד שהקב"ה העניש בני אדם בגללה. וזו גם משמעות המדרש. רש"י מגלה לנו את כוחה של שרה. לפי רש"י נראה שאברהם ידע את כוחה של הצדקת, ולכן היה ברור לו שאף אחד לא יוכל להרע לשרה אמנו. ולכן הוא ניצל את ההזדמנות כדי לקבל מתנות, כמו שהסברנו למעלה.

אם נשאל: הרי כתוב בפסוק שאברהם אמר לאשתו "והרגו אותי", משמע שהוא חשש מהמצרים, ולא סמך על-כך שיוכל להדוף אותם, כמו ששרה הצליחה בדיבורה ובזכותה?

נראה לי להסביר רעיון עמוק. אברהם אבינו התחבט בשאלה: מדוע הוא לא זכה להישאר בארץ? מדוע ד' שלח רעב בארץ, שחייב אותו לצאת לגלות? הוא חשב, שוודאי בו עצמו יש חיסרון, שתשוקתו לארץ ישראל אינה מספיק איתנה.⁸ אברהם אבינו הבין, שבעניין אהבת הארץ שרה גדולה ממנו, כי מידתו של אברהם היא האוניברסליות, ואילו מידתה של שרה - כפי שנראה בהמשך - היא דאגה לאומה הישראלית. לכן <

8. על פי זה אפשר להסביר, שאין סתירה בין רש"י והרמב"ן. מה שרמב"ן אומר שאברהם אבינו חטא בירידתו מן הארץ, הכוונה היא שהייתה חסרה לו התשוקה העזה לארץ, שהייתה מסוגלת למנוע את הרעב.

אונקלוס

יח ויקרא פרעה לאברהם ויאמר מאד עבדת לי, למא לא חוית לי ארי אתתך היא: יט למא אמרת אחת היא ודברית יתה לי לאתו, וכען הא אתתך דבר ואיזיל:

יח ויקרא פרעה לאברהם ויאמר מאד עבדת לי, למא לא חוית לי ארי אתתך היא: יט למא אמרת אחת היא ודברית יתה לי לאתו, וכען הא אתתך דבר ואיזיל:

— רש"י —

(יט) קח ולך. לא כאבימלך שאמר לו "הנה ארצי לפניך" (כ, טו), אלא אמר לו לך ואל תעמוד, שהמצרים שטופי זמה הם, שנאמר (יחזקאל כג, כ) "וזרמת סוסים זרמתם" (תנחומא לך לך ה):

— עיון (המשך) —

אברהם חשש שמא הוא ייהרג בגלל חיסרון זה. ועל-כן הוא אמר: "וחיתה נפשי בגללך", זאת אומרת שיזכה לחיים בזכות שרה - בגלל גדלותה.⁹ ומכאן הוא זכה לקשר כפול עם שרה: קשר של איש ואשה שהוא קשר בחירי-רצוני, וקשר של אח ואחות - "אמרי נא אחותי את" - שהוא קשר טבעי שאי אפשר לנתקו. ולכן כאשר הוא זכה לחיים בזכות אשתו הצדקת, אברהם הבין שהוא קיבל כוחות חדשים שיאפשרו לו להתעלות עוד יותר בעבודת ד', ולהצליח במשימתו ליצור עם חדש בארץ ישראל. ואכן אחרי חזרתו לארץ ישראל הוא מנתק את קשריו עם לוט, והולך בזה לאורה של שרה אמנו.

— ביאור —

קח ולך. בפרשת וירא מסופר סיפור דומה, איך אברהם התגורר אצל הפלישתים בגרר, ואמר על שרה אשתו שהיא אחותו, ואבימלך - מלך גרר - לקח את שרה, וד' הכה אותו בנגעים. אולם כשאבימלך החזיר את שרה, הוא הציע

לאברהם להמשיך ולהתגורר אצלו, ואמר לו: "הנה ארצי לפניך בטוב בעיניך שב" (כ, טו). היינו יכולים לחשוב: "קח ולך", פירושו כמו אצל אבימלך: קח את אשתך, עזוב את הארמון, ולך לגור לאן

9. עיון זהר ח"ג, נב, א.

— ביאור (המשך) —

היכן שתמצא במדינה. אין הדבר כן, אומר רש"י. כשמשווים את יחסו של פרעה אל אברהם בביטוי "קח ולך" עם יחסו של אבימלך בביטוי "הנה ארצי לפניך", ברור שהיחס שונה: פרעה ביקש מאברהם להסתלק, ואילו אבימלך הזמינו להישאר. רש"י מסביר את הסיבה להבדל ביחס: המצרים היו שטופי זימה, ולכן היה מסוכן לאשה יפה כשרה להמשיך ולהתגורר אצלם. ואילו אצל אבימלך רמת המוסר הייתה גבוהה יותר, ולכן אברהם ושרה יכלו להמשיך לחיות ביניהם. הפסוק מיחזקאל שרש"י מביא מדבר על המצרים, ואומר ששכבת הזרע שלהם (= זרמתם) דומה לזו של הסוס. זאת אומרת שהם מתנהגים כבהמות שהולכות אחרי הטבע שלהן, ואין להם שום מחסום ערכי.

— עיון (על עמוד קודם) —

קח וְלֶךְ. לכאורה, קשה להבין את המחמאה שרש"י נותן לפלישתים, כאילו הם היו בעלי מוסר ודרך ארץ. הלא גם על אבימלך אמר אברהם: "כי אמרתי רק אין יראת אֱלֹהִים במקום הזה והרגוני על דבר אשתי" (כ, יא).

אולם ישנם סימוכין לדברי רש"י: בברית בין הבתרים ד' אומר לאברהם, כי הוא לא יוכל לממש הבטחתו לתת לו את הארץ מיד, "כי לא שלם עון האמורי עד הנה" (טו, טז), דהיינו, תושבי הארץ עדיין אינם רשעים גמורים. ההבדל בין שני העמים - ששניהם היו שטופי זימה - הוא: המצרים היו כל כך שטופי זימה שגם למלכם לא היו מסוגלים לציית, אם היה מבקש מהם לכבד אשה מסוימת, ואילו הפלישתים כן היו מציינים לצייווי של מלכם לכבד את שרה.

ראיתי בספר "מנחת יהודה" מאת הרב סקאלי, אחד מגדולי הראשונים - תלמידו של הרשב"א, רעיון על הפסוק "ויהי רעב בארץ". על פי חידושו אפשר להסביר מדוע בארץ ישראל רמת המוסר הייתה גבוהה מזו של מצרים. הוא מסביר, שמטרת הרעב בארץ כנען הייתה להמית את הרשעים הגדולים שהתגוררו בארץ כי ארץ ישראל היא ארץ קדושה, ואינה סובלת רשעים. הוא מוסיף ואומר, שמציאותם של רשעים בארץ ישראל ממעטת את השכינה בארץ, והייתה מקשה על אברהם אבינו לקבל את כל הגילויים האֱלֹהִיִּים שהוא היה ראוי להם. אם כן הקב"ה הוציא את אברהם למצרים, ובזמן הזה רשעי הארץ מתו ברעב וכשחזר אברהם אבינו לארץ, הוא יכול היה לקבל יותר השראת השכינה. לאור פירוש זה אנו מבינים, שהפלישתים שהיו אז בארץ היו בדרגה גבוהה יותר מהמצרים, אחרת הארץ הייתה מקיאה אותם. אך כשהם המשיכו בדרך הרעה, והוסיפו רשעה על רשעותם, באו בני ישראל וגירשו אותם מהארץ.

אונקלוס

ד וּפְקִיד עֲלוּהִי פְרָעָה כ וַיֵּצֵא עָלָיו פְּרָעָה אֲנָשִׁים
 גְּבָרִין, וְאַלּוּיָאוּ יָתִיה וַיִּשְׁלַחוּ אֹתוֹ וְאֶת־אִשְׁתּוֹ וְאֶת־
 וַיֵּת אֶת־תִּיה וַיֵּת כָּל כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ:
 דְּלִיה:

— רש"י —

(כ) וַיֵּצֵא עָלָיו. על אודותיו, לשלחו ולשמרו:
 וַיִּשְׁלַחוּ. כתרגומו: 'ואלויאו':

— ביאור —

וַיֵּצֵא עָלָיו. לאור הפסוק: "קח ולך",
 היה אפשר להבין ש"ויצו עליו אנשים
 וישלחו" הוא ציווי אחד ופירושו שפרעה
 ציוה לאנשיו לגרש את אברהם. אין הדבר
 כן אומר רש"י, כי פרעה פחד מאברהם
 ולא היה מעז לגרשו, אלא יש כאן שני
 משפטים:
 א. הוא ציוה אנשים לשמור על אברהם.
 ב. האנשים מילאו את תפקידם והם ליוו
 את אברהם בכבוד רב.
 על פירושה של המילה "וישלחו"
 רש"י מביא ראיה מן התרגום, שמתרגם
 "ואלויאו" שפירושו ליוו ולא 'וגירשו'.

— עיון —

וַיֵּצֵא עָלָיו. רש"י מלמדנו, שאברהם אבינו לא היה במצב נחות או בזוי, אלא
 התנהגו אליו כאל נסיך. גם חזרתו לארץ הייתה על־פי בחירתו החופשית, ולא מפני
 שנאלץ לעשות כן כי גורש ממצרים.

אונקלוס

יג א וַיַּעַל אֲבָרָם מִמִּצְרַיִם הוּא יג א וְסָלִיק אֲבָרָם
וְאִשְׁתּוֹ וְכָל-אֲשֶׁר-לוֹ וְלוֹט עִמּוֹ מִמִּצְרַיִם הוּא וְאִתְתִּיהָ
הַנִּגְבָּה: ב וְאֲבָרָם כָּבֵד מְאֹד וְכָל דָּלִיָּה וְלוֹט עִמִּיהָ
בְּמִקְנֶה בְּכֶסֶף וּבְזָהָב: לְדְרוֹמָא: ב וְאֲבָרָם
תִּקְיָף לַחֲדָא, בְּבַעֲרָא
בְּכֶסֶף וּבְדָהָב:

— רש"י —

(א) וַיַּעַל אֲבָרָם וגו' הַנִּגְבָּה. לבא לדרומה של ארץ ישראל, כמו שאמר למעלה "הלוך ונסוע הנגבה" (לעיל יב, ט), להר המוריה. ומכל מקום כשהוא הולך ממצרים לארץ כנען – מדרום לצפון הוא מהלך, שארץ מצרים בדרומה של ארץ ישראל, כמו שמוכיח במסעות ובגבולי הארץ:

(ב) כָּבֵד מְאֹד. טעון משאות:

— ביאור —

שנקרא היום 'נגב' הוא מדבר ואינו חלק מירושת הארץ.
כָּבֵד מְאֹד. היינו יכולים לחשוב ש"כבד מאד" קשור עם המשך הפסוק, והכוונה שהיו לו הרבה מקנה, כסף וזהב. אין הדבר כן אומר רש"י. יש סימון אתנחתא תחת המילה 'מאד' שמראה על הפסק. לכן "כבד מאד" פירושו שבנוסף למקנה, לכסף ולזהב, היו לאברהם הרבה משאות מלאים כל מיני חפצים ובגדים יקרי ערך.

וַיַּעַל אֲבָרָם וגו' הַנִּגְבָּה. המילה "נגב" פירושה דרום. דרום ארץ ישראל נקרא 'נגב' בגלל שנמצא בדרום הארץ. רש"י מסביר שאף שכתוב שאברהם נסע 'הנגבה' אין הכוונה שנסע לדרומה של מצרים, אלא שחזר צפונה לארץ ישראל בכיוון 'הנגב', והוא ירושלים והר המוריה שנמצאים בדרומה של ארץ ישראל. במפה של היום ירושלים נמצאת במרכז הארץ, אולם בגבולות הארץ ירושלים שוכנת בדרום הארץ, היות והאזור

אונקלוס

ג וַיֵּלֶךְ לְמִסְעָיו מִנֶּגֶב וְעַד-בֵּית-
מִדְרוֹמָא וְעַד בֵּית אֵל,
עַד אֲתָרָא דְּפָרְסִיָּה תַּמָּן
לְמִשְׁכְּנֵיהּ בְּקִדְמִיתָא
בֵּין בֵּית אֵל וּבֵין עֵי:

— רש"י —

(ג) וַיֵּלֶךְ לְמִסְעָיו. כשחזר ממצרים לארץ כנען, היה הולך ולן באכסניות שלן בהם בהליכתו למצרים, למדך דרך ארץ שלא ישנה אדם מאכסניא שלו. דבר אחר בחזרתו פרע הקפותיו (בראשית רבה מא, ג):

— ביאור —

והנה לכאורה פרט זה, שחנה בחזירתו באותן חניות שחנה בהליכתו, אין לו חשיבות ולא מובן למה התורה מספרת אותו. על שאלה זו רש"י מציע שני פירושים: א. ללמדנו שאדם צריך לעצור תמיד באותו בית מלון (אכסניא = מארח). ב. בירידתו לא שילם עבור הלינה אלא ביקש לשלם בהקפה. בחזרתו עצר במקומות אלה כדי לשלם חובותיו.

— עיון —

וַיֵּלֶךְ לְמִסְעָיו. נשתדל להסביר שני הפירושים של רש"י:

א. צריך להבין מדוע אסור לו לאדם לשנות את קשרי המסחר שלו, ולמה התורה בחרה ללמדנו הלכה זו דווקא בסיפורו של אברהם אבינו. רש"י בגמרא (ערכין טז ע"א) מסביר שאם ישנה אדם מלונותיו ירננו אחר המלונאי לומר שאינו ישר או שאין מלונו טוב. ואפשר להוסיף שהתורה מלמדת אותנו את מידת הנאמנות. גם אם שילמת לשירותים שקיבלת, ונתת את תמורתם, סוף סוף הסוחר טרח לטובתך, ולכן בלי סיבה מוצדקת אין לעזוב אותו. אברהם אבינו מלמדנו עתה מידה זו כדי להוכיח שירידתו למצרים לא הייתה מפני חוסר נאמנות לארץ שד' נתן לו, כי הלוא הוא נאמן אפילו לאכסניותיו.

ב. איך ייתכן שאברהם אבינו לא שילם מיד עבור השירותים שקיבל? האם ראוי שנשיא א־לוהים יבקש לשלם בהקפה? אפשר שאברהם הוכיח בזה שירידתו למצרים <

— רש"י —

מִנְגַּב. ארץ מצרים בדרומה של ארץ כנען:

— עיון (המשך) —

הייתה רק לזמן קצוב. הוא לא ירד מן הארץ באופן מוחלט, אלא רק נסע ממנה לזמן קצר והוא התחייב לחזור מהר כדי להחזיר את חובותיו.

לפי שני הפירושים אנו רואים שהירידה למצרים לא הייתה מטרה בחיי אברהם, רק איזה שהוא מעבר נחוץ, וכי אברהם אבינו הקפיד להוכיח כן במעשיו.

— ביאור —

מִנְגַּב. "מנגב ועד בית אל" - היינו יכולים לחשוב כי "מנגב" היינו מהאזור הדרומי של ארץ ישראל הנקרא 'נגב', אליו הגיע אברהם ממצרים כפי שלמדנו בפסוק א, ומשם - מה'נגב' - נסע לבית אל. אך רש"י אינו יכול לפרש כן, שהרי לעיל בפסוק א כתב כי 'נגב' ארץ ישראל הוא הר המוריה, והרי הר המוריה קרוב לבית אל, ואין לכנות הליכת מרחק זה בלשון רבים "מסעיו". לכן אומר רש"י ש"נגב" כאן הכוונה לארץ מצרים שעומדת בדרומה של ארץ ישראל.

— עיון —

מִנְגַּב צריך להבין מדוע התורה חוזרת לומר שעלה ממצרים, הלוא למדנו זאת בפסוק א': "ויעל אברם ממצרים"?! וכן יש להסביר מדוע בפסוק זה קוראים לארץ מצרים - "נגב"?

רש"י הסביר בפסוק א' שאברהם עלה ממצרים הנגבה - להר המוריה, אולם בפסוק שלנו משמע שלא הגיע לשם, אלא הגיע "אל המקום אשר היה שם אהלה בתחילה", ובעצם לא הצליח למלא את מטרת נסיעתו! אלא נראה כי אברהם הציב לעצמו כאן את הר המוריה כמטרה, וכשאִיפה להשגה אליה יגיע בהמשך התעלותו הרוחנית ודבקותו בקב"ה. כרגע אברהם עדיין לא הגיע למדרגה שתאפשר לו למצוא את מקום השכינה. זה יקח עוד זמן, עוד נסיונות רבים עליו לעבור על מנת שבזכותם יתעלה אברהם ויגיע לגובהי מרומים. פסוק א' מתאר לנו את תכלית חזרתו: עליה ממצרים - ארץ טמאה - לכיוון הר מוריה ששם השכינה שוכנת. הפסוק שלנו מתאר את נסיעתו של אברהם בפועל שהיא "עד המקום אשר נטע שם אהלה בראשונה" - רוצה לומר כי בכניסתו עתה לארץ ישראל - בפעם השנייה - חזר אברהם אל אותה רמה רוחנית אליה הגיע לפני שיצא ממנה. וכל זאת למה? מפני שהוא התגורר בארץ מצרים, שטומאתה לא מאפשרת התעלות רוחנית. היינו יכולים לחשוב שמא לא זו בלבד שאברהם לא התעלה שם, אולי הוא אף הושפע ממצרים לרעה - אין הדבר כן אומר הכתוב. אמנם הוא לא התעלה, אך גם לא התדרדר. והטעם לכך הוא כי אברהם לא התיישב במצרים על דעת להשתקע שם, אלא הוא חי שם כגֵר על דעת שישוב בהקדם לארץ ישראל. כדי להבליט שאברהם לא השתייך למצרים, התורה קוראת למקום 'נגב' - דרום. מבחינתו הוא לא היה במצרים אלא בדרומה של ארץ ישראל.

אונקלוס

ד לאַתֵּר מִדְּבַחָא דַּעֲבָד ד אֶל־מְקוֹם הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר־עָשָׂה
 תַּמָּן בְּקֹדֶמִיתָא, וְצִלִּי שֵׁם בְּרָאשְׁנָה וַיִּקְרָא שֵׁם אַבְרָם
 תַּמָּן אַבְרָם בְּשֵׁמָא דִּי: בְּשֵׁם יְהוָה: שְׁלִישִׁי ה' וְגַם־לְלוֹט
 ה' וְאַף לְלוֹט דְּאָזִיל עִם הֵהָלַךְ אֶת־אַבְרָם הָיָה צֶאֱן־
 אַבְרָם, הוּוּ עֲן וְתוֹרִין וּבָקָר וְאַהֲלִים:
 וּמִשְׁכְּנִין:

— רש"י —

(ד) אֲשֶׁר־עָשָׂה שֵׁם בְּרָאשְׁנָה וַיִּקְרָא שֵׁם. ואשר קרא שם אברם בשם ה'.
 וגם יש לומר ויקרא שם עכשיו בשם ה':
 (ה) הֵהָלַךְ אֶת־אַבְרָם. מי גרם שהיתה לו זאת? הליכתו עם אברם (פסיקתא
 רבתי ג):

— ביאור —

אֲשֶׁר־עָשָׂה שֵׁם בְּרָאשְׁנָה והיו יחד ושניהם היו עשירים, לא היה
 וַיִּקְרָא שֵׁם. בפסוק זה שני חלקים: מקום בארץ לשניהם. לא כן הדבר
 א. אברהם הגיע אל מקומו הראשון. אומר לנו רש"י. אנו כבר יודעים שלוט
 ב. הוא קרא שם בשם ד'. נסע עם אברהם וחזר אתו ממצרים,
 מלשון הפסוק לא ברור מתי קרא לכן הביטוי "ההולך את אברם" נראה
 אברהם בשם ה'. האם כשבנה לראשונה את מיותר. לכן מפרש רש"י שהתורה
 המזבח לפני שעזב את הארץ, או עכשיו - מדגישה שלוט התעשר בגלל שליווה
 כשחזר למקום בשנית - קרא בשם ד'. את אברהם. ויש בדברי רש"י שני
 מסביר רש"י כי אפשר לפרש גם כך וגם מובנים: שבח וגנאי.
 כך, וזהו בדיוק כוונת הפסוק. א. יש ללוט זכות. הוא ליווה את אברהם
 הֵהָלַךְ אֶת־אַבְרָם. היינו יכולים וכשכר קיבל עושר.
 לחשוב שהביטוי "ההולך את אברם" ב. אין זכות עצמית ללוט, אלא כל עושרו
 נאמר כהקדמה לפסוק הבא: היות בזכות היותו מסונף לאברהם.

— עיין —

אֲשֶׁר־עָשָׂה שֵׁם בְּרָאשְׁנָה וַיִּקְרָא שֵׁם. לפי הפירוש הראשון, התורה מדגישה
 את החלל שהשאיר אברהם בירידתו למצרים. מקום העשייה של אב העם היהודי הוא
 בארץ ישראל, ודווקא שם הוא זוכה לקרוא בשם ד'.
 לפי הפירוש השני, התורה מלמדת אותנו שקרא עכשיו בשם ד' כדי להודות על כל
 הניסים שקרו לו ועל שזכה לחזור למקומו הראשון.

אונקלוס

וְלֹא־נָשָׂא אֹתָם הָאָרֶץ לַשַּׁבָּת
 יַחְדּוֹ כִּי־הָיָה רְכוּשָׁם רָב וְלֹא
 יָכִילוּ לַשַּׁבָּת יַחְדּוֹ:
 וְלֹא סוֹבְרַת יְתֵהוֹן
 אֶרְעָא לְמַתַּב פְּחָדָא,
 אַרִי הָיָה קִנְיָנָהוֹן סְגִי
 וְלֹא יָכִילוּ לְמַתַּב
 פְּחָדָא:

— רש"י —

(ו) וְלֹא־נָשָׂא אֹתָם. לא היתה יכולה להספיק מרעה למקניהם, ולשון קצר הוא וצריך להוסיף עליו, כמו: ולא נשא אותם מרעה הארץ, לפיכך כתב "ולא נשא" בלשון זכר:

— עיון (על עמוד קודם) —

הַהֵלֶךְ אֶת־אַבְרָם. רש"י בפירושו גם משבח את לוט וגם מגנה אותו. שבחו, שלא עזב את אברהם וליווה אותו בכל מקום שהלך ובזכות זה התעשר; גנותו, שאין לו זכות עצמית ואין לו עמידה עצמאית. כל קיומו בהיותו סניף של אברהם. ברגע שיסכים להיפרד מהצדיק הוא מאבד את לשד חייו, וכמה מגונה הוא שלא ניסה כלל לבקש מאברהם להישאר בתחומו.

— ביאור —

וְלֹא־נָשָׂא אֹתָם. רש"י מסביר "מרעה", מילה שלא כתובה בפירוש. שהנושא של "נשא" אינו הארץ "לשון קצר" פירושו שהתורה שהוא לשון נקבה, אלא הנושא הוא השמיטה מילה.

— עיון —

וְלֹא־נָשָׂא אֹתָם. הנה יש לשאול למה התורה לא כתבה בפירוש את המילה מרעה? אולי התורה מרמזת לנו שארץ ישראל לא סבלה את לוט. ארץ ישראל ארץ קדושה היא וממתינה לגילוי קדושתה על ידי הצדיק אברהם, ולוט היה מפריע לגילוי זה כמפורש ברש"י בפסוק י"ד.

אונקלוס

וְהָיוּ מִצֻּתָּא בֵּין רָעָן וְיִהְיִי רִיב בֵּין רָעִי מְקַנְה־אַבְרָם
 בְּעִירִיָּה דְאַבְרָם וּבֵין וּבֵין רָעִי מְקַנְה־לֹּט וְהַכְנַעְנִי
 רָעָן בְּעִירִיָּה דְלֹט, וְהַפְרִיזִי אֲזִי יוֹשֵׁב בְּאַרְעֵי:
 וְכַנְעֲנָאָה וּפְרָזָאָה בְּכֵין
 יְתִיב בְּאַרְעָא:

— רש"י —

(ז) וְיִהְיִי רִיב. לפי שהיו רועיו של לוט רשעים ומרעים בהמתם בשדות אחרים, ורועי אברם מוכיחים אותם על הגזל, והם אומרים ניתנה הארץ לאברם ולו אין יורש ולוט יורשו ואין זה גזל, והכתוב אומר "והכנעני והפריזי אז יושב בארץ" ולא זכה בה אברם עדיין (בראשית רבה מא, ה):

— ביאור —

וְיִהְיִי רִיב. היינו יכולים לחשוב שהרועים רבו בגלל חיסרון המרעה, וכשהיו מגיעים לשדה, כל רועה אומר אני מצאתי את המקום ראשון. רש"י מגלה לנו שהמריבה הייתה מריבה על הליכות חיים ויושר. רש"י לומד זאת ממה שכתוב בסוף הפסוק "והכנעני והפריזי אז יושב בארץ" שלכאורה אינו קשור עם המריבה. אולם לפי פירוש רש"י "והכנעני

והפריזי אז יושב בארץ" הוא ההסבר למריבה. ראייה נוספת לפירושו היא כי קשה לומר שרבו על מרעה זה או אחר. במריבה שכזאת היו אברהם ולוט יכולים לשאת ולתת ביחד ולהגיע להבנה ביניהם. אנו רואים בפסוק הבא כי אברהם דרש פרידה בעקבות המריבה. לפי פירושו של רש"י דרישה זו מובנת: אברהם לא רצה לשבת עם רשע.

— עיון —

וְיִהְיִי רִיב. בעיון בדברי רש"י נראה שאברהם רצה להיפרד מלוט בגלל שתי סיבות: א. רצונו להרחיק את הרשע מעליו. ב. רצונו של לוט להיות היורש של אברהם. זה לא יהיה! צריך לברר לכל שאין ללוט שום חלק בירושת אברהם. בירור זה עשה אברהם על ידי הרחקת לוט. ובאמת שני הפירושים משלימים זה את זה: למה רצה אברהם כל כך למנוע מלוט להיות יורשו? כי לוט אינו ראוי לכך בהיותו גזלן.

אונקלוס

ח וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֶל-לוֹט אֶל-
 נָא תְהִי מְרִיבָה בֵּינִי וּבֵינְךָ
 וּבֵין רָעִי וּבֵין רָעִיךָ כִּי-אֲנָשִׁים
 אֲחִים אֲנַחְנוּ: ט הֲלֹא כָל-הָאָרֶץ
 לְפָנֶיךָ הִפָּרַד נָא מֵעָלַי אִם-
 הַשָּׁמַיִל וַאֲיִמְנָה וְאִם-הַיָּמִין
 וְאִשְׁמָאֵלָה:
 ח וַיֹּאמֶר אַבְרָם לְלוֹט לֹא
 כָּעֵן תְּהִי מַצּוֹתָא בֵּינָא
 וּבֵינְךָ וּבֵין רָעוֹתִי וּבֵין
 רָעוֹתְךָ, אֲרִי גְבָרִין אֲחִין
 אֲנַחְנָא: ט הֲלֹא כָל אֲרָעָא
 קִדְמָךְ אֲתַפְּרֵשׁ כָּעֵן
 מְלוֹתִי, אִם אַתָּ לְעַפּוֹנָא
 אֲנָא לְדָרוּמָא וְאִם אַתָּ
 לְדָרוּמָא וְאִצְפְּנֶךָ:

— רש"י —

(ח) אֲנָשִׁים אֲחִים. קרובים. ומדרש אגדה דומין בקלסתר פנים (בראשית רבה מא, ו):
 (ט) הַשָּׁמַיִל וַאֲיִמְנָה. בכל אשר תשב (אשב) לא אתרחק ממך ואעמוד לך למגן
 ולעזר, וסוף דבר הוצרך לו, שנאמר (יד, יד) "וישמע אברם כי נשבה אחיו וגו':
 וַאֲיִמְנָה. אימין את עצמי, כמו וַאֲשְׁמָאֵלָה אשמאל את עצמי. וא"ת היה לו
 לינקד ואימינה? כך מצינו במקום אחר (שמואל ב' יד, יט) "אם אש להמין", ואין
 נקוד להימין:

— ביאור —

אֲנָשִׁים אֲחִים. יש לשאול על
 הפסוק, הלוא אברהם ולוט אינם אחים.
 לכן מפרש רש"י ש"אחים" היינו קרובים,
 כי אכן לוט הוא אחיינו של אברהם. ולפי
 המדרש הפירוש הוא שנראים כאחים כי
 היו דומים בקלסתר פנים שלהם.
 הַשָּׁמַיִל וַאֲיִמְנָה. רש"י מביא שני
 פירושים למילה "ואימינה". לפי שני
 הפירושים, השורש של המילה הוא ימין.
 לפי הפרוש הראשון משמעו "לעזור",
 כמו לעמוד לימין חבר. לפי הפירוש השני
 משמעו "ללכת לצד ימין".

— עיון —

אֲנָשִׁים אֲחִים. הפשט והדרש מגלים כל אחד פן אחר מבקשת אברהם. לפי הפשט,
 מדובר בבקשה מנומסת. היות ואנו אנשים קרובים לא יאה שנריב, הבה וניפרד. לפי
 הדרש דרישת אברהם מנומקת ברצון שהאח התאום שלו יתרחק מן הזירה כדי שלא
 יחשבו הבריות כי הוא - אברהם - גזלן.

— ביאור (המשך) —

הפירוש השני מתאים יותר לפשט הכתוב: אברהם ביקש להיפרד ואם לוט יבחר צד אחד אברהם יבחר צד אחר. אולם שני הפירושים נראים סותרים. לפי הפירוש הראשון אברהם הביע כאן רצון להתקרבות ולפי הפירוש השני הוא ביקש הפרדה מוחלטת. עיין בזה בעיון. רש"י מוסיף ואומר כי לשני הפירושים יש לשאול מדוע אין שו"א תחת האות יו"ד, אות זו היא חלק משורש הפועל והיה צריך להיות מנוקד. רש"י אומר שבמקרים דומים משמיטים הניקוד, והוא מביא את הביטוי: "אם אש להימין" שפירושו שלא אסטה לא ימין ולא שמאל מן האמת. גם שם השורש של הפועל הוא המילה ימין וגם שם אות זו לא מנוקדת.¹⁰

— עיון (המשך) —

נראה לומר כי שני ההסברים אמיתיים. בנגלה אברהם אמר ללוט, בא ניפרד לטובת כולנו; אבל ברובד הפנימי אברהם רצה לסלק את הרשע מסביבתו. **הַשְׂמָאל וְאִימָנָה**. שני הפירושים של רש"י מבטאים מורכבות היחסים בין לוט ובין אברהם. מצד אחד, אברהם רוצה להיפרד ממנו בצורה החלטית. אין הוא חפץ להמשיך ולגור ביחד עם אדם שאינו מקבל את ערכי היושר שלו. ומצד שני הוא מכבד אותו ואינו רוצה ליצור מצב של שנאה ביניהם, ומציע את עזרתו. שני הפירושים נובעים מהניסוח המיוחד בפסוק. תחילה אומר אברהם "היפרד", לשון ציווי, אבל מיד מוסיף מילת בקשה - "נא", ומבקש בנימה של כניעה. רש"י בפסוק זה ממשיך את הקו מן הפסוק הקודם. גם כאן בפירושו מדגיש רש"י כי אף שרצה אברהם להיפרד מלוט, מכל מקום אין הוא רוצה לבטל כליל את היחסים ביניהם.

10. מבואר על פי משנת יעקב מובא בשי למורא

אונקלוס

וַיֵּשֶׁא-לוֹט אֶת-עֵינָיו וַיֵּרָא אֶת-
 כָּל-כֶּכֶר הַיַּרְדֵּן כִּי כָלָה מִשְׁקָה
 לִפְנֵי | שַׁחַת יְהוָה אֶת-סְדֹם
 וְאֶת-עַמּוֹרָה בְּגִן-יְהוָה בְּאֶרֶץ
 מִצְרַיִם בְּאַכָּה צָעַר:
 וַיִּזְקַף לוֹט יָת עֵינָוְהִי
 וַחֲזָא יָת כָּל מִישֹׁר
 יַרְדְּנָא אַרִי כְּלִיה בֵּית
 שְׁקִיָּא, קִדְּם חֲפְלוֹת יִי
 יָת סְדוֹם וְיָת עַמּוֹרָה
 בְּגִנְתָּא דִּי בְּאֶרְעָא
 דְּמִצְרַיִם מְטִי צָעַר:

— רש"י —

(י) כִּי כָלָה מִשְׁקָה. ארץ נחלי מים:
 לִפְנֵי שַׁחַת ה' אֶת-סְדֹם וְאֶת-עַמּוֹרָה. היה אותו מישור: בְּגִן-ה'. לאילנות:
 בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם. לזרעים (ספרי דברים פי' לח):

— ביאור —

רק לפני שד' שיחת את סדום ועמורה
 ואחרי ההשחתה המישור הזה הוא
 מדברי. אף שיש בו מים, המקום נהיה
 לשממה בגזירת עליון. לכן אומר רש"י
 שבחלק השני של הפסוק יש פועל תת
 משמעי והוא "היה". האתנחתא תחת
 המילה משקה שהוא סימן מפסיק
 מחזק פירושו של רש"י: ישנם כאן שני
 משפטים:

א. שהמישור כולו משקה גם אז גם
 היום.

ב. סדום ועמורה נהיו לשממה.
 בְּגִן-ה'. בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם. בפרשת
 בראשית (ב, ח-ט) כתוב שד' נטע אילנות
 בגן עדן.

בפרשת עקב (דברים יא, י) כתוב שארץ
 מצרים הייתה מקום אידאלי לגידול
 התבואה.

כִּי כָלָה מִשְׁקָה. בהבנה פשוטה של
 "כי כולה משקה" משמע שהוא מקום
 שצריך להשקות אותו על ידי בניית יאורים
 שמביאים את המים בכל מקום. אין זו
 כוונת הפסוק אומר רש"י, אלא הכוונה היא
 שהיו שם הרבה נחלים, ולכן בצורה טבעית
 היה מים בכל מקום. רש"י מבין שהפירוש
 הראשון לא ייתכן, כי התורה רוצה להדגיש
 מעלות המקום ולא חסרונותיו.

לִפְנֵי שַׁחַת ה' אֶת-סְדֹם וְאֶת-
 עַמּוֹרָה. היינו יכולים לחשוב שכיכר
 הירדן היתה כולה משקה רק לפני שד'
 שיחת את סדום ועמורה. אין הדבר כן
 אומר רש"י. גם אחרי שד' שיחת את
 סדום, כיכר הירדן הינה כולה משקה,
 נהר הירדן ממשיך לזרום בעורקיה.
 מה שהפסוק אומר הוא שהמישור של
 סדום ועמורה היה כגן ד' כארץ מצרים

— רש"י —

בְּאַכָּה צַעַר. עד צער. ומדרש אגדה דורשו לגנאי על שהיו שטופי זמה בחר לו לוט בשכנותם במסכת הוריות (י, י"ב)

— ביאור (המשך) —

בְּאַכָּה צַעַר. רש"י מסביר שהמילה באכה פירושה עד.

ביאור האגדה: רש"י זה אינו מתייחס לביטוי באכה צוער, אלא על כל הפסוק. הגמרא במסכת הוריות (י ע"ב) והמדרש רבה (מא, ז) אומרים שהפסוק מרמז על רצונו של לוט לעבור על איסורי עריות: "וישא את עיניו" מזכיר בקשת אשת פוטיפר לזנות עם יוסף: "ותשא אשת אדוניו את עיניה" (בראשית לט, ז); "וירא" מזכיר ראיית שכם בן חמור את דינה בת יעקב: "וירא אותה שכם בן חמור... ויקח אותה... וישכב אותה ויענה" (בראשית לד, ב); "כי כולה משקה" מזכיר השתייה של המאהבים והמנאפים "אלכה אחרי מאהבי נותני לחמי, ומימי... ושיקויי" (הושע ב, ז)

רש"י בא להוציא מלבנו שתי טעויות אפשריות בהבנת הפסוק:

- א. שארץ זו הייתה כגן ד' - היינו כארץ עם רמה רוחנית גבוהה, כגן עדן. לא, הכוונה היא רק שהיו שם אילנות כמו שהיו בגן עדן.
- ב. ההבנה כאילו "כגן ד' כארץ מצרים" פירושו שאף ארץ מצרים היא כגן ד'. לא, אומר רש"י. הדמיון לארץ מצרים הוא רק לעניין הזרעים. התורה מלמדת אותנו שהיו שתי מעלות למקום הזה, היו בו גם אילנות נעימים כגן עדן וגם גידול תבואה לרוב כארץ מצרים.

— עיין —

בְּאַכָּה צַעַר. אגדה זאת מגלה לנו עומק הפשט: התורה מתארת מה הניע את לוט לבחור לו את כיכר הירדן: היותה כולה משקה, האילנות הנעימים והתבואה הרבה. כל ההסתכלות היא חומרית. מה שחשוב ללוט היא הנאת החיך. יודעים חז"ל שעוון העריות מקורו בלהיטה אחרי החומריות.

אונקלוס

יֵא וַיִּבְחַרְלֹו לֹוט אֶת כָּל־כְּפָר
הִירְדֵן וַיֵּסַע לֹוט מִקְדָם וַיִּפְרְדֹו
אִישׁ מֵעַל אָחִיו: יב אַבְרָם יָשָׁב
בְּאַרְץ־כְּנָעַן וְלֹוט יָשָׁב בְּעָרֵי
הַכְּפָר וַיֵּאָהֵל עַד־סְדוֹם:
— רש"י —

(יא) כְּפָר. מישור, כתר גומו:

מִקְדָם. נסע מאצל אברם (ממזרח) והלך לו למערבו של אברם, נמצא נוסע ממזרח למערב. ומדרש אגדה: הסיע עצמו מקדמונו של עולם, אמר אי אפשר לא באברם ולא בא־להיו (בראשית רבה מא, ז):

(יב) וַיֵּאָהֵל. נטע אהלים לרועיו ולמקנהו עד סדום:

— ביאור —

כְּפָר. כיכר הירדן אינו שם של מקום שנקרא כיכר הירדן, אבל פירושו עמק הירדן. אין זה רק מקום מסוים אלא אזור ענק. מִקְדָם. המילה קדם פירושה "מזרח". לכן אומר רש"י שלוט נסע מהמזרח לכיוון מערב. אולם קשה, כי סדום במזרחה של ארץ ישראל. לפי דברי האגדה, הפסוק מובן. אין להבין את המילה "קדם"

במשמעות מזרח, אלא במשמעותה הרוחנית. קָדָם לעולם. לוט מתרחק ממנו כי אינו חפץ לשמוע בקולו. הוא רצה לרשת את האדמה ולא את החיובים הנלווים לבעלות על ארץ ישראל. וַיֵּאָהֵל. עמק הירדן הוא מקום ענק, אבל לוט בוחר לו דווקא את סדום, המקום המושחת ביותר, ללמדנו את רשעותו.

— עיון —

כְּפָר. יש לשאול למה רש"י לא נתן הסבר זה בפסוק הקודם, הרי גסשם נאמר "ככר הירדן". אולי יש לומר שבפסוק הקודם - כשמדובר בראיית המקום - שיך לומר שהוא ראה את כל האזור, את כל עמק הירדן מצפון לדרום. אבל בבחירת מקום מגוריו היה אפשר להבין שהשתקע בעיר מסוימת ששמה כיכר הירדן.

מִקְדָם. לפי משמעות המילה, לוט נסע למערב והוא הכיוון ההפוך למטרתו, כיכר הירדן. הסביר בספר 'דברי אברהם' שלוט עשה סיבוב כדי שאברהם לא יידע שהוא נוסע לסדום. הוא התבייש מאברהם בידועו שאנשי סדום רעים מאד.

אונקלוס

יג וְאַנְשֵׁי סְדוֹם בִּישִׁין יג וְאַנְשֵׁי סְדוֹם רָעִים וְחֹטְאִים
בְּמִמְנֶהוּן וְחִיבִין לִיהוּה מָאֵד:
בְּגִוִּיתְהוֹן קָדַם יי לַחֲדָא:

— רש"י —

(יג) וְאַנְשֵׁי סְדוֹם רָעִים. ואעפ"כ לא נמנע לוט מלשכון עמהם. ורבותינו (יומא
ל"ח) למדו מכאן (משלי י, ז) שם רשעים ירקב:
רָעִים. בגופם: וְחֹטְאִים. בממונם (סנהדרין קט ע"א): לִיהוּה מָאֵד. יודעים רבונם
ומתכוונים למרוד בו:

— ביאור —

רָעִים וְחֹטְאִים לִיהוּה מָאֵד. היינו
יכולים להבין שבפסוק הוראה אחת:
אנשי סדום היו רשעים כלפי ד'. רש"י
מבאר שהתורה מפרטת עוונותיה אֲנָשִׁי
של סדום. הם היו: א. רעים, ב. חטאים,
ג. לד' מאד.

ורש"י מסביר כל פרט:

א. "רעים" פירושו שהיו עוברים על
איסורי עריות. הם היו שטופי זימה
וטימאו את גופם.

ב. "חטאים" פירושו שהיו מזיקים
וגוזלים ממון חבריהם.

ג. "לד' מאד" הוא חטא שלישי וביטוי
שעומד בפני עצמו. "לד'" פירושו
נגד ד "מאד" פירושו הרבה, ומשמעו
כאן שהיו מורדים בד' ביודעין, כי בזה
מגדילים (= מרבים) חומרת העוון.

וְאַנְשֵׁי סְדוֹם רָעִים. רש"י מבאר
בשתי דרכים מדוע התורה מזכירה
כאן את רשעותם של אנשי סדום. לפי
הפירוש הראשון פסוק זה בא ללמדנו
רשעותו של לוט. לפי הפירוש השני
פסוק זה בא ללמדנו שצריך לשנוא
את הרשעים. לכן כשנאלצים להזכיר
את שמם צריך מיד לדבר בגנותם,
כדי שיהיה ברור שאין לנו שום אהדה
לרשעים.

מאמר חז"ל שהביא רש"י הוא בעצם
פסוק מפורש מספר משלי, ולכאורה
אין צורך להביא זאת בשם חז"ל. אלא
כוונת חז"ל לומר שיש לנו בתורה עצמה
רמז על מה שמובא מפורשות בכתובים.
הכתובים לא באו לחדש אלא להבהיר.

— עיון —

רָעִים וְחֹטְאִים לִיהוּה מָאֵד. רש"י מגלה לנו שרעתם של אנשי סדום מתבטאת
בזה שהיו חוטאים גם כלפי עצמם בגילוי עריות, גם כלפי חבריהם בגזל, וגם כלפי
שמיא במרידה בו, וזה מקביל לשלושת העוונות החמורים עליהם נתחייבנו למסור את
הנפש, והם עבודה זרה (מקביל ל"מתכוונים למרוד בו"), גילוי עריות (מקביל לטומאת
הגוף), ושפיכות דמים (מקביל לחטא בממונם שגם הוא עוון בין אדם לחבירו).

אונקלוס

יְיָ וַיְהִי אָמַר אֶל-אַבְרָם אַחֲרֵי
הַפֶּרֶד-לוֹט מֵעֲמֹ שָׂא נָא עֵינֶיךָ
וּרְאֵה מִן-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר-אַתָּה
שָׁם צָפְנָה וְנִגְבָּה וְקִדְמָה וַיֵּמָּה:
טו כִּי אַתָּה כָּל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-אַתָּה
רֹאֶה לְךָ אֶתְנַנָּה וְלִזְרַעַךָ עַד-
עוֹלָם:
וַיֵּי אָמַר לְאַבְרָם בְּתֵר
דְּאַתְפָּרֶשׁ לוֹט מֵעַמִּיה
זְקוּף כְּעֵן עֵינְךָ וְחִי
מִן אַתְרָא דְאַתָּה תִּמְן,
לְעִפּוֹנָא וּלְדְרוֹמָא
וּלְמִדְנַחָא וּלְמַעְרְבָא:
טו אַרִי יֵת כָּל אֶרְעָא
דְּאַתָּה חִי לְךָ אֶתְנַנָּה,
וּלְבִנְךָ עַד עֲלָמָא:

— רש"י —

(יד) אַחֲרֵי הַפֶּרֶד-לוֹט. כל זמן שהרשע עמו היה הדבור פורש ממנו (תנחומא ויצא אות י) (ולעיל שהיה לוט אצלו וכתוב "וירא ה' אל אברם" – באותה שעה כשר היה, וק"ל):

— ביאור —

אַחֲרֵי הַפֶּרֶד-לוֹט. היינו יכולים זה מסביר מדוע רצה אברהם להיפרד לחשוב שהביטוי "אחרי היפרד לוט מעמו" מציין עובדה. לא כן הדבר. ביטוי הקשר עם ריבונו של עולם. מלוט. לוט היה מונע מאברהם העיקר -

— עיון —

אַחֲרֵי הַפֶּרֶד-לוֹט. המפרשים שואלים, הלוא כשד' נתגלה לאברהם בפעם הראשונה, לוט היה אתו, והיאך זכה אז להתגלות? ומתרצים שאז לוט היה עדיין כשר. נראה לי להוסיף שרשעותו של לוט התבטאה ברצונו לרשת את אברהם; ודווקא זה מה שפסל אותו. רשעות זו התגלתה בשעה שאברהם חזר ממצרים, ומשום כך היה צורך שהיורש הפוטנציאלי יגורש לפני שד' יחזור על הבטחתו לאברהם.

אונקלוס

טו וַאֲשׁוּי ית בְּנֶךְ סְגִיאיִן טז וְשִׁמְתִּי אֶת־זֶרְעֶךָ כְּעֶפֶר
 כְּעֶפְרָא דְּאַרְעָא, הָאָרֶץ אֲשֶׁר | אִם־יֻכַּל אִישׁ
 כְּמָא דְלִית אֲפִשָׁר לְמִנּוֹת אֶת־עֶפֶר הָאָרֶץ גַּם־
 לְגַבֵּר לְמִמְנֵי ית עֶפְרָא זֶרְעֶךָ יִמְנָה:
 דְּאַרְעָא אַף בְּנֶךְ לָא ית־מְנוֹן:

— רש"י —

(טז) אֲשֶׁר אִם־יֻכַּל אִישׁ. כשם שאי אפשר לעפר להמנות כך זרעך לא ימנה:

— עיון —

אֲשֶׁר אִם־יֻכַּל אִישׁ. יש לשאול: מדוע התורה אמרה את המשפט בדרך עקיפה "שאם אדם יוכל לספור את עפר הארץ אז יוכלו לספור את בני ישראל. ולפי שידוע שאי אפשר לספור את עפר הארץ אז יוצא שאי אפשר לספור את בני ישראל". היה פשוט יותר לכתוב כמו שרש"י אומר, שאי אפשר לספור את בני ישראל כמו שאי אפשר לספור עפר.

לפי הפשט, אפשר לומר שהתורה רצתה שנתפעל על גודל הריבוי של בני ישראל, לכן כתבה דרך משל.

ראיתי בספר 'יד אברהם' פירוש נאה. פירושו מבוסס על קריאת הפסוק כמשמעו. זאת אומרת שבאמת כשיוכלו למנות את עפר הארץ, גם יוכלו למנות את זרע אברהם. הוא מסביר שהברכה שזרעך יהיה 'כעפר הארץ', פירושו שצאצאיו יהיו 'שפלים וענווים, כמו עפר הארץ'. והפסוק מנבא שזה יקרה כש'איש' - הוא הצדיק - יחשיב את עצמו כעפר הארץ כך כל העם כולו ילכו בעקבותיו ויחשיבו את עצמם כעפר הארץ. לפי פירוש זה אנו מבינים ההשוואה התמוהה לעפר הארץ שלכאורה אינה מחמאה כלל.

(ואולי אפשר להוסיף על פי דרכו ולומר, ש"למנות" משמעותו דומה למינוי, זאת אומרת לתת חשיבות. ו"עפר" פירושו דבר חומרי שאין לו שום חשיבות ותועלת. זרע אברהם הוא כעפר שאין לו חשיבות כלל והאומות דורכים עליו. אולם אם הצדיק יהיה מסוגל לתת משמעות לעפר, לראות בעפר בריאת אל־לוהים מלאת חשיבות אם יהיו מסוגלים להעלות את החומרי לרוחני, אז זרע אברהם ימלא את תפקידו וכחשוב ייחשב. מכאן שתפקידו של עם ישראל להעלות את החומרי. וזוהי מהותו של עם ישראל שבזכות התורה מעלה את כל הבריאה אל הא־לוהים. ועיין בפירושו של רש"י על הפסוק בפרשת בלק "מי מנה עפר יעקב" (במדבר כג, י), שמסביר שאין סוף למצוות שמקיימים עם עפר והן המצוות התלויות בארץ.)

אונקלוס

יִקוּם הַתְּהֵלֶךְ בְּאֶרֶץ לְאֶרְכָּה
וּלְרַחֲבָה כִּי לֶךְ אֶתְנַנֶּה: יח וַיֵּאָהֶל
אֲבָרָם וַיָּבֹא וַיֵּשֶׁב בְּאֶלְנֵי מִמְרָא
אֲשֶׁר בְּחֶבְרוֹן וַיִּבְן־שָׁם מִזְבֵּחַ
לַיהוָה: פ רביעי

יִקוּם הַלֵּיךְ בְּאֶרְעָא
לְאֶרְכָּה וּלְפִתְיָה,
אֲרִי לֶךְ אֶתְנַנֶּה:
יח וּפְרָס אֲבָרָם וְאֶתָא
וַיִּתֵּיב בְּמִישְׁרֵי מִמְרָא
דְּבְחֶבְרוֹן, וּבְנָא תַמָּן
מִדְּבַחָא קָדָם יי: פ

— רש"י —

(יח) מִמְרָא. שם אדם:

— ביאור —

מִמְרָא. ממרא אינו שם מקום אלא שם
אדם. ופירוש "אלוני ממרא" הוא המישור
של אדם בשם "ממרא". אנו פוגשים את
ממרא עצמו בפרשתנו בפרק הבא. התורה
מעידה שממרא היה בעל בריתו של אברהם
(יד, ג). בפרשת וירא, רש"י מגלה שממרא
נתן עצה לאברהם בעניין המילה (יח, א).
מדובר אם כן באיש צדיק.

— עיון —

מִמְרָא. רש"י מדגיש את ההבדל בין לוט לאברהם. לוט מחפש מקום שמבחינה
כלכלית אפשר להתפתח ואילו אברהם מחפש חברתם של אנשים צדיקים.

אונקלוס

יד א ויהי בימי אמרפל מלך-
 אמרפל מלכא דבבל
 שנער אריוך מלך אלסר
 אריוך מלכא דאלסר,
 כדרלעמר מלכא
 כדרלעמר ותדעל מלכא
 דעילם ותדעל מלכא
 דעממי:

— דש"י —

(א) אמרפל. הוא נמרוד, שאמר לאברהם פול לתוך כבשן האש (עירובין נג ע"א): מלך גוים. מקום יש ששמו "גוים", על שם שנתקבצו שמה מכמה אומות ומקומות והמליכו איש עליהם, ושמו תדעל:

— ביאור —

אמרפל. נמרוד הוא נכדו של חם (בראשית י, ח), וכמו סבו הוא היה רשע. התורה מספרת על חם שזלזל בכבוד אביו נח. על נמרוד התורה אומרת: "הוא החל להיות גיבור בארץ" (שם), ורש"י מסביר שם שהוא החל להמריד את הבריות נגד הקב"ה. לפי הגמרא, נמרוד ציווה להפיל את אברם לתוך כבשן האש, כשהוא שיבר את אלילי אביו. ועל פי זה רש"י אומר ש"אמרפל" הוא נמרוד, ומשמעות שמו היא "אמר פל", אמר להפיל את אברם. לפירוש זה יש סימוכין מהפסוק בפרשת נח (שם, י), המציין שנמרוד מלך "בארץ שנער", וגם בפסוקנו נאמר: "אמרפל מלך שנער".

מלך גוים. אונקלוס תרגם "גוים" - "עממי" דהיינו עמים, ופירושו ש"תדעל" היה מלך של עמים רבים. רש"י שולל פירוש זה, ואומר ש"גוים" הוא שם של מקום. שם זה נגזר מהעובדה שהרבה גוים המליכו את "תדעל" עליהם למלך. ומכאן שאף על פי ש"תדעל" לא היה מלך של כל הגוים, הוא היה מלך חשוב.

— עיון —

אמרפל. הנה גם השם נמרוד מזכיר את רשעותו של המלך. אולם כאן התורה בחרה לקרוא לו "אמרפל", בשם המזכיר את עוינותו כלפי אברם, כדי ללמדנו שהמורדים בהקב"ה שונאים, בעצם, את העם היהודי.

רש"י לא הסביר את שמותם של כל המלכים בפסוק, אלא את "אמרפל" בלבד; כי שמו הוא נמרוד, ועליכן יש צורך לבאר מדוע התורה שינתה ולא כתבה את שמו.

אונקלוס

ב עֲשׂוּ מִלְחָמָה אֶת־בְּרַע מֶלֶךְ
 סֶדֶם וְאֶת־בְּרֶשַׁע מֶלֶךְ עַמּוּרָה
 שְׁנָאֵב | מֶלֶךְ אַדְמָה וְשִׁמְאֵבֶר
 מֶלֶךְ צָבִיִּים וּמֶלֶךְ בִּלְע הֵיא־
 צָעֵר:
 ב עֲבְדוּ קָרְבָּא עִם בְּרַע
 מֶלֶכָּא דְסֶדֶם וְעִם
 בְּרֶשַׁע מֶלֶכָּא דַעְמוּרָה,
 שְׁנָאֵב מֶלֶכָּא דַאֲדָמָה
 וְשִׁמְאֵבֶר מֶלֶכָּא
 דְצָבִיִּים וּמֶלֶכָּא דְבִלְע
 הֵיא צָעֵר:

— רש"י —

בְּרַע. רע לשמים ורע לבריות (תנחומא לך לך ב): בְּרֶשַׁע. שנתעלה ברשע (שם):
 שְׁנָאֵב. שֹׁנֵא אביו שבשמים (שם): וְשִׁמְאֵבֶר. שֵׁם אבר לעוף ולקפוץ ולמרוד
 בהקב"ה (שם):

— ביאור —

בְּרַע וגו'. רש"י מבאר שכל השמות
 בפסוק זה מתארים את רשעותם של
 המלכים. הוא לומד זאת מההמשך
 בפסוק ח', שם התורה לא מזכירה את
 שמם, אלא אומרת בסתם: "מלך סדום
 ומלך עמורה ומלך אדמה ומלך צבויים";
 אם כן הזכרת שמותם כאן באה ללמדנו
 על מהותם:
 "ברע" פירושו ב' רע, שתי רעות:
 רשעות כלפי אֱלֹהִים וכלפי הבריות.
 "ברשע" גם נחלק לשניים: ב' רשע,
 אך כאן האות ב' מעידה על ריבוי.

"שנאב" רש"י מחלק את המילה
 לשנים: "שֹׁנֵא אב", כך שהאות א' היא
 אות אחרונה של המילה שֹׁנֵא ואות
 ראשונה של המילה אב, והשי"ן היא
 שי"ן שמאלית.
 "שִׁמְאֵבֶר" גם נחלק לשניים: שֵׁם
 אבר. גם פה השי"ן היא שמאלית,
 והמילה השניה היא אבר שפירושה כנף.
 משמעות השם היא, ש"מלך צבויים"
 שם על עצמו כנף, כדי לעוף ולהלחם
 נגד האֱלֹהִים שבשמים, כביכול.

— עיון —

בְּרַע וגו'. קשה להבין את ההבדל ברשעותם של ארבעת המלכים, אבל ודאי שיש
 צד משותף ביניהם. הם אינם סתם רשעים ההולכים אחרי תאוות ליבם, אלא רשעים
 עם אידיאולוגיה, הבוחרים במודע בדרכם הרעה. "ברע" הוא רע כלפי שמים כנמרוד,
 המכיר את בוראו ומתכוון למרוד בו. "ברשע" מתעלה ברשעו, זאת אומרת משתדל
 להיות יותר רשע. ב"שנאב" טמונה השנאה לאֱלֹהִים בלבד, ו"שִׁמְאֵבֶר" מחפש הצדקה
 פילוסופית לדרכו הרעה.

אונקלוס

ג כָּל אֱלִין אֲתַפְנִשׁוּ ג כָּל-אֱלֹהִים חֲבָרוּ אֶל-עֵמֶק
 לְמִישֹׁר חֲקִלְיָא, הוּא הַשְׂדִּים הוּא יָם הַמֶּלֶח:
 אַתֵּר יַמָּא דְּמִלְחָא:

— רש"י —

(ג) עֵמֶק הַשְׂדִּים. כך שמו, על שם שהיו בו שדות הרבה (בראשית רבה מב, ה).
 ומדרשי אגדה יש הרבה:

הוא יָם הַמֶּלֶח. לאחר זמן נמשך הים לתוכו ונעשה ים המלח. ומדרש אגדה
 אומר שנתבקעו הצורים סביבותיו ונמשכו יאורים לתוכו (שם):

— עיון (המשך) —

היום קשה לנו להבין את הרשעות הזאת, כי בימינו אדם עושה מעשים רעים בגלל
 תאוותיו, או מכיוון שאינו מאמין באֱלֹהִים. אבל בתקופתו של אברהם האמינו בד',
 ובכל זאת מרדו בו. כנראה, שזו זכותו של אברהם אבינו ותורת ישראל אשר גרמו
 למהפכה הזו בעולם, ולכן לא נמצא כיום רשעות אידיאולוגית, בבחינת "יודעים את
 בוראם ומתכוונים למרוד בו".

נוסיף עוד, שבין ארבעת המלכים לבין החמישה אין הבדלים מהותיים, אלה ואלה
 רשעים. הם לחמו זה בזה, ובא אברהם הצדיק והכריע את כולם. אברהם מילא כאן את
 תפקידו של עם ישראל - לבער את הרע מן העולם.

— ביאור —

עֵמֶק הַשְׂדִּים. רש"י מבאר, שהשם בו שדות רבים, והשם מבטא את עושרו
 "שיידים" הוא הרבים של שדה. אין זה של האזור.
 שם של ישוב מסוים, אלא עמק שהיו הוא יָם הַמֶּלֶח. הפסוק קשה, כי <

— עיון —

הוא יָם הַמֶּלֶח. יש להבין, מהו ההבדל המהותי בין הפשט למדרש האגדה: מה
 לי אם סדום נכחדה בתהליך טבעי - שהוא סוף סוף נס המלוּבש בטבע - או בדרך של
 נס גלוי?

הפשט מגלה, שסדר העולם המהותי הוא הנהגה על פי הערכים של התורה, ובהעדר
 הנהגה זו העולם מגיע לקיצו בצורה טבעית.

האגדה מגלה, שלפעמים אנו זקוקים לסיועו של ד' בצורה ניסית כדי להתגבר על
 הרשעה העולמית, מכיוון שקשה מאד ללחום נגדה. ואילו הקב"ה לא היה מתערב
 בתהליכים לא היה סיכוי לגבור על הרשעים. וזאת הסיבה שהקב"ה עשה נס כדי
 להשמיד את סדום עיר הרשע.

אונקלוס

ד שְׁתִּים עֲשָׂה שָׁנָה עֲבָדוּ אֶת־
 כְּדָרְלַעֲמָר וּשְׁלֹש־עֲשָׂרָה שָׁנָה
 מָרְדּוּ: ה וּבְאַרְבַּע עֲשָׂרָה שָׁנָה
 בָּא כְּדָרְלַעֲמָר וְהַמְּלָכִים אֲשֶׁר
 אִתּוֹ וַיָּכּוּ אֶת־רָפָאִים בְּעִשְׁתָּרֶת
 קֶרְנִים וְאֶת־הַזּוּזִים בָּהֶם וְאֵת
 הָאִימִים בְּשָׁוָה קֶרְיָתִים:
 ד תִּרְתָּא עֲסָרִי שָׁנִין
 פִּלְחוּ יֵת כְּדָרְלַעֲמָר,
 וּתְלַת עֲסָרִי שָׁנִין
 מָרְדּוּ: ה וּבְאַרְבַּע עֲסָרִי
 שָׁנִין אֲתָא כְּדָרְלַעֲמָר
 וּמְלָכֵי דְעַמִּיָּהּ וּמְחוּ
 יֵת גְּבַרְיָא דְבַעֲשָׁתָרֹת
 קֶרְנִים וְיֵת תְּקִיפָא
 דְּבִהְמָתָא, וְיֵת אִימָתַי
 דְּבְשָׁוָה קֶרְיָתִים:

— רש"י —

(ד) שְׁתִּים עֲשָׂרָה שָׁנָה עֲבָדוּ. חמישה מלכים הללו את כדרלעומר:

— ביאור (המשך) —

למדרש האגדה הוא בתהליך הפיכת המקום. לפי הפשט התרחש מאורע טבעי - "נמשך הים לתוכו" - הים עלה על גדותיו והציף את העמק. אך לפי האגדה, "הצורים" הם הסלעים שנמצאים מסביב לעמק, התבקעו והוציאו מים באופן ניסי, ו"נמשכו" - זדמו "יאורים" - נהרות של מים לתוך העמק.¹¹

שְׁתִּים עֲשָׂרָה שָׁנָה עֲבָדוּ. רש"י מבאר מי עבד את כדרלעומר, מכיוון שפרט זה לא כתוב במפורש בפסוק.

אם המקום הזה הוא עמק מבורך, הוא אינו ים המלח, ואם הוא ים המלח הוא אינו עמק. לכן רבים הם דברי האגדה המאירים פסוק זה. על פי הפשט אומר רש"י: העמק הזה היה בתחילה מבורך בשדות רבים, אך הפך להיות מקום עקר - ים המלח, וכידוע שהמלח מונע את הצמיחה. רש"י אומר שהתורה מרמזת כאן על הפיכת סדום ועמורה (בפרשת וירא), כאשר הקב"ה הפך את העמק הפורח הזה למקום חרב. ההבדל בין הפשט שרש"י מבאר

11. תהליך זה מזכיר את הנס שעשה משה במדבר, כשהכה על הצור והוציא מים לישראל. אלא שכאן הנס לא היה לתת חיים אלא למחוק אותם.

— רש"י —

(ה) **וּבְאַרְבַּע עֶשְׂרֵה שָׁנָה**. למרדן: **בָּא כְּדִלְעֹמֶר**. לפי שהוא היה בעל המעשה נכנס בעובי הקורה (בראשית רבה שם):
וְהַמְּלָכִים. אלה שלושה מלכים: זוזים. הם זמזומים:

— ביאור —

מהשליטים המרכזיים של העולם. אולם בפסוק ד' נאמר שחמשת המלכים עבדו את כדלעומר בלבד, ושאר המלכים לא מוזכרים שם. וכן בפסוקנו נאמר: "כדלעומר והמלכים אשר אתו", מכאן לומד רש"י שכדלעומר היה "בעל המעשה" - האחראי לשעבודם של חמשת המלכים אשר מרדו בו, ולכן הוא המלך אשר "נכנס בעובי הקורה" - הוא פעל והוביל את המהלך של דיכוי המרד, ושלושת "המלכים אשר אתו" היו רק נספחים, אשר סייעו לו לפי בקשתו. **זוזים**. רש"י מבאר ש"הזוזים" הם ה"זמזומים" המוזכרים בספר דברים (ב, כ). שם התורה מדגישה שהם היו "עם גדול ורב ורם כענקים", ומכאן נוכל ללמוד על העוצמה של כדלעומר וחבריו.

וּבְאַרְבַּע עֶשְׂרֵה שָׁנָה. לפני ציון הזמן "ארבע עשרה שנה" מופיעה האות ב', ואילו לפני "שתים עשרה שנה" ו"שלוש עשרה שנה", שבפסוק הקודם אין שום מילת יחס. מכאן שחמשת המלכים עבדו את כדלעומר במשך שתים עשרה שנה, ומרדו בו במשך שלוש עשרה שנה. ו"בארבע עשרה" - בשנה הארבע עשרה מתחילת המרד "בא כדלעומר והמלכים אשר אתו" להלחם במורדים.

בָּא כְּדִלְעֹמֶר וְהַמְּלָכִים. בפסוק א' הוזכר "אמרפל" ראשון ברשימת המלכים, מכאן שהוא היה המלך החשוב ביותר. ולפי רש"י שאומר שזה נמרוד, יש לפירושו סימוכין מפרשת נח, שם מוזכרת גבורתו של נמרוד שהיה אחד

אונקלוס

וְאֶת־הַחֲרִי בְּהֶרֶם שְׁעִיר עֵד וְיֵת חוֹרָאֵי דְבִטּוּרָא
 אֵיל פֶּאֶרְן אֲשֶׁר עַל־הַמִּדְבָּר: דְּשְׁעִיר, עַד מִישׁוֹר פֶּאֶרְן
 דְּסִמִּיד עַל מִדְבָּרָא:

— רש"י —

(ו) בְּהֶרֶם. בהר שלהם:

אֵיל פֶּאֶרְן. כתרגומו מישור. ואומר אני שאין "איל" לשון מישור, אלא מישור של פארן "איל" שמו, ושל ממרא "אלוני" שמו ושל ירדן "ככר" שמו, ושל שיטים "אבל" שמו, "אבל השטים" (במדבר לג, מט), וכן "בעל גד" "בעל" שמו, וכולם מתורגמין 'מישור' וכל אחד שמו עליו:

עַל־הַמִּדְבָּר. אצל המדבר, כמו: "ועליו מטה מנשה" (במדבר ב, כ):

— ביאור —

ל"מישור": "אלוני", "ככר", "אבל" ו"בעל"; ולא ייתכנו כל כך הרבה מילים בעברית למילה "מישור". לכן מסביר רש"י - "ואומר אני" - שהשם "איל" ניתן למישור של פארן, השם "ככר" ניתן למישור של הירדן, וכך היא הכוונה בכל המקומות שהוזכרו.

עַל־הַמִּדְבָּר. רש"י מבאר שאין להבין "על המדבר" - במדבר עצמו, אלא סמוך לו. ומכאן שהחורים היו מוגנים היטב: הר בצד אחד ומדבר בצד שני.

בְּהֶרֶם. רש"י מסביר: "הרר" פירושו הר. ומכאן גם נלמד על עוצמתם של ארבעת המלכים, אשר הצליחו לכבוש עם המבוצר בהר, עם כל הקושי הכרוך בכך.

אֵיל פֶּאֶרְן. 'מישור' פירושו עמק, ו"איל פארן" הוא עמק ("איל") שנמצא באזור "פארן". כך משמעות הביטוי לפי תרגומו של אונקלוס. אולם רש"י דוחה את הפירוש הזה, ואומר שלפיו יוצא שיש הרבה מילים שמתורגמות

— רש"י —

שְׂדֵה הָעֵמֶלְקִי. עדיין לא נולד עמלק, ונקרא על שם העתיד (בראשית רבה מב, ז):

בְּחֻצֵּי תֶמֶר. הוא עין גדי, מקרא מלא בדברי הימים (ב' כ, ב) ביהושפט:

— עיון (המשך) —

בעולם הנהגה של הסתרת פני אֱלֹהִים: הרשעים עשו מלחמות ונצחו, המלכויות התגרו זו בזו והאֱלֹהִים לא התערב. "עין משפט" המוזכר כאן, מעיד שתקופה זו היא זמנית. כי עתידים לבוא לעולם צדיקים אשר יהיו כל כך קרובים לריבונו של עולם, עד שיזכו לדקדוק במעשיהם, וייעשו על עוון קטן שבקטנים; כמו שנאמר: "וסביבו נסערה מאד" - הקב"ה מדקדק עם הקרובים אליו כחוט השערה. ומי האיש שהתחיל לחולל את המהפכה הזו בהשגחת האֱלֹהִים? הוא אבינו אברהם. וכבר בפרשתנו אנו מתחילים לראות את השינוי הגדול שמתחולל: המלכים הללו, המנצחים בכוח הזרוע, נעצרים על ידי אברהם אבינו. ניצחון זה הוא הניצן של תקופה חדשה שתגיע לפסגתה בזמן משה רבנו.

— ביאור —

שְׂדֵה הָעֵמֶלְקִי. עמלק הוא בנו של אליפז הבן של עשו - בן יצחק אבינו. ואם־כן בימי אברהם העמלקים עדיין לא היו בעולם, לכן רש"י אומר "ונקרא על שם העתיד" - מקום זה יפול לידי של עמלק.

בְּחֻצֵּי תֶמֶר. ב"דברי הימים" מסופר על בני מואב ובני עמון שבאו להלחם ביהושפט מלך יהודה. אירוע זה התרחש "בחצצון תמר היא עין גדי" (שם).

— עיון —

שְׂדֵה הָעֵמֶלְקִי. באותו הפסוק מוזכרים "עין משפט" ו"שדה העמלקי". שני השמות הללו מסמלים שתי גישות בעולם: האמונה בהשגחה האֱלֹהִית והגישה הכופרת וטוענת ש"אין דין ואין דיין". בזמנו של משה רבנו, הדוגלים בַּמְקָרָה ובכוח הזרוע היו העמלקים, והמאמינים בַּד' היו בני ישראל בהנהגתו של משה. ובזמנו של אברהם אבינו, המלכים שכבשו את העולם היו "העמלקים" של זמנם, ואברהם אבינו שעצר אותם היה ה"משה רבנו" של זמנו. מכאן אנו רואים, שכוחו של אברהם אבינו הוא שנתן למשה רבנו את היכולת להחליש את עמלק בבוא העת.

בְּחֻצֵּי תֶמֶר. רש"י לא מסתפק בהבאת הפסוק "בחצצון תמר היא עין גדי", אלא הוא מוסיף, שפסוק זה נאמר בקשר ליהושפט מלך יהודה. שם מסופר ש"המון רב" באו עליו למלחמה, ויהושפט פחד מאד. הוא פנה בתפילה אל האֱלֹהִים אשר הושיעו מאוביו. לכן רש"י מזכיר את יהושפט מלך יהודה, כדי לרמוז לנו שמי ששם ביטחונו בַּד' - אין לו לחשוש מהמלכויות.

אונקלוס

ט עס כְּדַרְלֵעֲמַר מֶלְכָּא דְּעִילִם וְתִדְעַל מֶלְכָּא דְּעִמְמִי וְאַמְרַפֵּל מֶלְכָּא דְּבָבֵל וְאַרְיוֹן מֶלְכָּא דְּאַלְסָר, אַרְבַּעָא מְלָכִין לְקָבִיל חֲמִשָּׁא:

ט אַתְּ כְּדַרְלֵעֲמַר מֶלְךְ עִילִם וְתִדְעַל מֶלְךְ גּוֹלִים וְאַמְרַפֵּל מֶלְךְ שְׁנַעַר וְאַרְיוֹן מֶלְךְ אֶלְסָר אַרְבַּעָה מְלָכִים אֶת־הַחֲמִשָּׁה:

— רש"י —

(ט) אַרְבַּעָה מְלָכִים אֶת־הַחֲמִשָּׁה. ואף על פי כן ניצחו המועטים, להודיע שגיבורים היו, ואף על פי כן לא נמנע אברהם מלרדוף אחריהם:

— ביאור —

אַרְבַּעָה מְלָכִים אֶת־הַחֲמִשָּׁה. גיבורים, ולכן הם העזו להלחם מעטים רש"י תמָה: מדוע התורה חוזרת ומסכמת: "ארבעה מלכים את החמישה"? הוא מתרץ, שהתורה באה ללמדנו שארבעת המלכים היו

גיבורים, ולכן הם העזו להלחם מעטים מול רבים. ומכאן שאברהם הוא גיבור שבגיבורים, כי הוא כאדם יחיד נלחם נגד ארבעה מלכים, שניצחו את החמשה.

— עיון —

אַרְבַּעָה מְלָכִים אֶת־הַחֲמִשָּׁה. יש לשאול: וכי מספרם של המלכים יש לו חשיבות? הלוא חמשת המלכים היו שליטים מקומיים - מלכי ערים השוכנות בכר הירדן; ואילו כדרלעומר ואמרפל היו מלכים של מעצמות עולמיות, ולכן הם ניצחו את חמשת המלכים, ואין ללמוד מכאן שהם היו "גיבורים"? נראה לפי הפשט, שאין כוונת רש"י ללמדנו שארבעת המלכים היו בעלי גבורה נפשית - אמיצי לב ובעלי תעוזה, אלא הם היו "גיבורים" במובן הפיזי, היה להם צבא חזק ומיומן. אבל אברהם, שלא נרתע ויצא להלחם בגפו נגד מלכי המעצמות, הוא היה הגיבור האמיתי, כי לו הייתה גבורת הרוח שהיא הגבורה האמיתית.

אפשר עוד להוסיף: המספר ארבע מסמל פירוד, כמו ארבע קצוות תבל, ואילו המספר חמש מסמל אחדות - ארבע קצוות עם המרכז שמאחד את הכל. ארבעת המלכים לא היו מאוחדים, כי לא הייתה להם מטרה משותפת במלחמה. אבל חמשת המלכים נלחמו על עצם קיומם, ולכן הם כן היו מאוחדים כדי להציל את נפשם. ואם-כן יש להניח שקשה מאד היה ל"ארבעה" להתגבר על ה"חמישה", אך אף על פי כן הם התגברו, ומכאן נוכל ללמוד "שגיבורים היו".

אונקלוס

וְעַמֶּק הַשָּׂדִים בְּאֶרֶת בְּאֶרֶת , וּמִיֶּשֶׁר חֻלְיָא בִּירָן
 חֲמֵר וַיִּגְסוּ מֶלֶךְ-סֻדָּם וְעַמּוּרָה בִּירָן מִסְקִין חִימְרָא
 וַיִּפְּלוּ-שָׁמָּה וְהַנְּשֹׂאִים הָרָה וְעַרְקוּ מֶלֶכָא דְסֻדָּם
 וְעַמּוּרָה וַיִּפְּלוּ תַמָּן, נָסוּ:

וּדְאִשְׁתְּאֲרוּ לְטוּרָא

עַרְקוּ:

— רש"י —

(י) בְּאֶרֶת בְּאֶרֶת חֲמֵר. בארות הרבה היו שם שנוטלין משם אדמה לטיט של בנין. ומדרש אגדה, שהיה הטיט מגובל בהם ונעשה נס למלך סדום שיצא משם, לפי שהיו מקצתן שלא היו מאמינין שניצל אברהם מאור כשדים (מכבשן האש), וכיון שיצא זה מן החמר האמינו באברהם למפרע (בראשית רבה מב, ז):

— ביאור —

בְּאֶרֶת בְּאֶרֶת חֲמֵר. לפי הפשט, נס למלך סדום¹², ומדוע רשע זה זכה המלכים נפלו בבורות, שהם עצמם חפרו כדי להוציא מתוכם חמר. ולפי האגדה, הם טבעו בים של טיט וקרה.

— עיון —

בְּאֶרֶת בְּאֶרֶת חֲמֵר. לפי ההסבר הראשון של רש"י, תושבי סדום נפלו בבורות שהם חפרו בעצמם. הפסוק מלמד, שהעושר קובר את בעליו; הרשעים הללו, שכל מטרת חייהם הייתה פיתוח החומר והשתקעות בו, נאבדו בתוך השדות שמהם שאבו את עושרם. ה"חמר" מסמל איפא את החומר שהם היו עסוקים בו. האגדה תמוהה: מדוע האומות האמינו בכוחו של אברהם לחולל ניסים, בגלל הצלתו של מלך סדום? הרמב"ן מסביר שמלך סדום ניצל בשעה שאברהם אבינו התקרב אליו להצילו. רבים היו העדים שראו את הנס שהתרחש בזכות אברהם, ואז הם האמינו בו. אפשר עוד להסביר: כשהקב"ה הציל את אברהם מכבשן האש, היינו יכולים לחשוב שמדובר בתופעה חד פעמית, הצלת הצדיק מיד רודפיו. כשאברהם ניצח את האומות מתגלה שהופעת אברהם בעולם והצלתו מכבשן האש באה לחולל מהפכה בהיסטוריה.

12. בהמשך הפסוקים אנו לא פוגשים את מלך עמורה ואילו מלך סדום נושא ונותן עם אברם; מכאן שהוא ניצל מן הבארות.

— רש"י —

הָרָה נָסוּ. לָהֶר נָסוּ:

הָרָה. כמו לָהֶר, כל תיבה שצריכה למ"ד בתחילתה, הטיל לו ה"א בסופה. ויש חילוק בין "הָרָה" ל"הָרָה", שה"א שבסוף התיבה עומדת במקום למ"ד שבראשה, אבל אינה עומדת במקום למ"ד ונקודה פתח¹³ תחתיה, והרי "הָרָה" כמו לָהֶר, או כמו אֶל הַר, ואינו מפרש לאיזה הַר אלא שכל אחד נס כאשר מצא הַר תחילה. וכשהוא נותן ה"א בראשה לכתוב "הָרָה" או "הַמְדַבֵּרָה", פתרונו כמו: אֶל הָהָר, או כמו לָהֶר, ומשמע לאותו הַר הידוע ומפורש בפרשה.

— עיון (המשך) —

לא עוד רשעים חמושים שעושים ככל העולה על לבם, אלא מעצמות מוכרעות על ידי אדם אחד, שדואג לאחיינו. סיפור המלחמה מלמדנו, שתפקיד העם היהודי הוא להיות "שוטר" של האומות, ולהראות להם את הדרך הנכונה. אם כן בעומק הפשט, במלחמה להצלת לוט, ייעודו של אברהם, שניצניו היו באור כשדים, מתגלה בעולם. האגדה מבטאת רעיון זה באומרה שבהצלת סדום מעמק השידים כולם האמינו באברהם. האגדה מסייעת לנו להבין את עומק הפשט.

— ביאור —

הגמרא (יבמות יג ע"ב): "רבי נחמיה אומר: כל תיבה שצריכה למ"ד בתחילתה, הטיל לה הכתוב ה"א בסופה". ולכן במקום לָהֶר - אֶל הַר כל שהוא ובלתי ידוע - כותבת התורה "הָרָה", וכמו שרש"י מבאר: "ואינו מפרש לאיזה הַר אלא שכל אחד נס כאשר מצא הַר תחילה". אבל במקום לָהֶר - אֶל הָהָר "הידוע המפורש בפרשה" - כותבים הָהָר, ה"א בסוף המילה משמשת במקום למ"ד בתחילתה, והה"א שבתחילתה מורה על ה"א הידיעה. רש"י מביא דוגמאות: "הָהָר המלט פן תספה" (בראשית יט, יז). וכן "לך לקראת משה הַמְדַבֵּרָה" (שמות ד, כז).

הָרָה נָסוּ. רש"י מבאר, ש"הנשואים" נסו לָהֶר ראשון שמצאו. הם לא נסו לָהֶר מסוים וידוע. זה מעיד על הבהלה שאחזה באנשי סדום. רש"י מוכיח את זה מן הכתוב, וההוכחה מבוססת על כמה כללי דקדוק: הַר - פירושו הַר כל שהוא שאינו ידוע. הָהָר - פירושו ההר הידוע. לָהֶר - בשוא תחת הלמ"ד, פירושו אל הַר כל שהוא בלתי ידוע. לָהֶר - בקמץ תחת הלמ"ד, פירושו אל ההר הידוע (= לָהֶר). בתנ"ך במקום למ"ד בתחילת מילה (= אֶל), אפשר לכתוב ה"א בסופה, על-פי

13. רש"י מציין כאן את הניקוד הרגיל של ה"א הידיעה - פתח תחת הה"א ודגש חזק באות שלאחריה. אך בנידון דידן, כיוון שהה"א היא אות גרונית, אינה מקבלת דגש. ולכן ה"א הידיעה מנוקדת בקמץ, כתשלום דגש: הָהָר, לָהֶר והָהָר.

אונקלוס

י' וַיִּקְחוּ אֶת־כָּל־רֶכֶשׁ סָדָם וַעֲמָרָה וְאֶת־כָּל־אֲבָלָם וַיֵּלְכוּ:
יב וַיִּקְחוּ אֶת־לוֹט וְאֶת־רַב־שׁוֹ בֶן־אֲחֵי אַבְרָם וַיֵּלְכוּ וְהוּא יֹשֵׁב בְּסָדָם:
י' וּשְׁבוּ יָת כָּל קִנְיָנָא דְסָדוֹם וְעַמּוֹרָה וְיָת כָּל מִיכְלֵהוֹן וְאַזְלוּ:
יב וּשְׁבוּ יָת לוֹט וְיָת קִנְיָנִיה בֶּר אַחֵיהִי דְאַבְרָם וְאַזְלוּ, וְהוּא יִתֵּיב בְּסָדוֹם:

— רש"י —

(יב) והוא יושב בסדם. מי גרם לו זאת? ישיבתו בסדום (בראשית רבה מב, ז):

— ביאור —

והוא יושב בסדם. לפי הפשט, התורה מספרת שלוט ישב בסדום, כדי שנבין מדוע הוא נשבה על ידי המלכים. אומר רש"י, שאם זו הייתה כוונת הפסוק, התורה הייתה צריכה להזכיר את ישיבתו בסדום לפני לכידתו. לכן מסביר רש"י, שכוונת הפסוק לומר שהוא לא נלכד במקרה בהיותו יושב בסדום, אלא כעונש על בחירתו הרעה לשבת עם רשעים.

אונקלוס

יג וַיָּבֹא הַפְּלִיט וַיַּגֵּד לְאַבְרָם
הָעֶבְרִי וְהוּא שָׁכַן בְּאַלְנֵי מִמְרָא
הָאֲמֹרִי אֲחִי אֲשָׁכַל וְאֲחִי עֲנָר
וְהֵם בְּעָלֵי בְרִית־אַבְרָם:
וַיֵּלֶךְ אֲחִי עֲנָר וְאֲנִי
אֲנִשׁ קַיְמִיָּה דְאַבְרָם:

— דש"י —

(יג) וַיָּבֹא הַפְּלִיט. לפי פשוטו זה עוג שפלט מן המלחמה, והוא שכתוב: "כי רק עוג נשאר מיתר הרפאים" (דברים ג, יא), וזהו "נשאר" שלא הרגוהו אמרפל וחביריו כשהכו "את הרפאים בעשתרות קרנים" (תנחומא, פרשת חוקת כה). ומדרש בראשית רבה (מב, ח): זה עוג שפלט מדור המבול, וזהו: "מיתר הרפאים", שנאמר: "הנפילים היו בארץ וגו'" (לעיל ו, ד), ומתכוין שיהרג אברהם וישא את שרה:

— ביאור —

וַיָּבֹא הַפְּלִיט. לא כתוב בפסוק "ויבוא פליט" אלא "ויבוא הפליט" - בה"א הידיעה, משמע שמדובר באדם ידוע. מי הוא האיש? רש"י מוכיח שמדובר בעוג מלך הבשן. לפי הפשט הוא נקרא פליט כי ניצל מהמלחמה, כאשר כדלעומד וחבריו הכו את "הרפאים" (בפסוק ה), ובפרשת דברים כתוב במפורש ש"עוג נשאר מיתר הרפאים". לפי האגדה עוג ניצל גם כן מהמבול, ונקרא "הפליט" - על שם הצלה זו. גם זה רמז בפסוק "עוג נשאר מיתר הרפאים", כי הרפאים היו ענקים שנקראו "נפילים"

בפרשת בראשית (ו, ד): "הנפילים היו בארץ". כל הנפילים (רפאים) מתו במי המבול חוץ מעוג.

האגדה (פרקי דרבי אליעזר פרק כג) מספרת כיצד ניצל עוג מהמבול. הוא היה רתום לתיבה, ונח נתן לו אוכל דרך נקב בדופן. מדרש אחר מסביר, שעוג זכה לחיות חיים כה ארוכים עד ימיו של משה רבנו, בזכות המצוה הזו - שסיפר לאברהם על לכידתו של לוט. אולם בגלל שכוונותיו לא היו טהורות, כמו שמבואר כאן ברש"י, הוא נהרג לבסוף על ידי משה רבנו.

— עיון —

וַיָּבֹא הַפְּלִיט. המפרשים שואלים: איך ייתכן שעוג האריך ימים כל־כך, וחי כחמש מאות שנה? הם מתרצים, שלא מדובר רק בעוג, אלא בבניו ובשושלת שלו. אולם כבר <

— רש"י —

הַעֲבָרִי. שבא מעבר הנהר (בראשית רבה מב, ח):

— עיון (המשך) —

כתב הרמב"ם - בהקדמתו לפרק חלק - שאין להבין את האגדה כאמת היסטורית, אלא כהוראה של רעיון עמוק. ננסה לבאר את המסר הטמון באגדה זו.

מצד אחד עוג זכה לחיים ארוכים, בגלל שסיפר לאברם על לכידתו של לוט, אך מצד שני הוא התכוון שאברם ייהרג כדי שיוכל לשאת את שרה. אם-כן לא ברור מי הוא עוג, צדיק או רשע?

נראה לי לבאר, שיש הבדל בין רשעותם של בני סדום ועמורה לרשעותו של עוג מלך הבשן. מלכי סדום ועמורה היו רשעים גמורים, לא היו להם ערכים רוחניים כלל וכלל; לא כן עוג מלך הבשן. המהר"ל (בחייושי אגדות, נידה סא) מסביר, שעוג היה ענק לא רק פיזית, אלא גם רוחנית - הוא היה בעל ערכים. הוא הבין, שהמלך צריך לדאוג לרווחת נתיניו, ולנהל את המדינה על-פי חוק ומשפט. אולם מוסיף המהר"ל, שהמקור לגדולתו היה בטומאה, כי כל ערכיו נועדו ליצור אקלים חברתי נוח לסיפוק צרכיו והנאותיו. ואם-כן הסיבה שבגללה הוא בא לבשר לאברם כי נשבה אחיו, לא נבעה מתוך יראת הא-לוהים, ואכפתיות אמיתית מהזולת, אלא משאיפה לספק את רצונותיו ותאוותיו - לשאת את שרה. יתר על-כן, במהותו הוא שנא את אברם ובניו, ממשיכי דרכו, בגלל שהם מעידים שיש א-לוהים שופט צדק, המצפה מבני האדם לחיות על-פי ציווייו.

לפיכך מובן מדוע עוג ניצל מן המבול, כי הוא לא היה רשע גמור. אך מקומו לא היה בתוך התיבה אשר נועדה לנח, שעליו נאמר: "את הא-לוהים התהלך נח".

המדרש גם אומר, שעוג חי בגלל שנח סיפק לו מזון ודאג לקיומו. ההסבר לכך נעוץ באישיותו של נח שלא היה צדיק גמור, ולכן הוא יכול היה להשלים עם קיומו של עוג ולהסתדר עם האידיאולוגיה שלו, מבלי להבין שבסופו של דבר הפילוסופיה של עוג מסכנת את כל האנושות. אך הקץ של עוג ותפיסת עולמו בא על ידי משה רבנו, הצדיק הגמור, שלא התפשר עם הערכים היסודיים של יראת א-לוהים. כי רק צדיק גמור יכול להתמודד מול תפיסת עולם מרושעת שכזו, ולהעבירה מן העולם.

— ביאור —

"עברי" פירושו "מעבר הנהר"; נהר פרת מפריד בין ארץ כנען לאור כשדים, ואם כן אברם שבא מאור כשדים, הגיע מהעבר השני של הנהר. המפרשים מוסיפים, שהפסוק בספר יהושע (כד, ג): "ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר ואולך אותו בכל ארץ כנען", מוכיח את נכונותו של פירוש רש"י.

הַעֲבָרִי. יכולים היינו לחשוב ש"עברי" פירושו מבני עבר, כי אברם הוא מבני בניו. אין הדבר כן אומר רש"י, משום שהרבה בני אדם הם מבני בניו של עבר, ואם-כן אין ייחוס זה ייחודי לאברם. וכמו-כן אין הכוונה שאברם הוא מבית מדרשו של עבר, כי אברם חידש דרך חדשה, ולא הסתפק בדרכו של עבר. לכן מסביר רש"י:

— רש"י —

בְּעָלֵי בְרִית־אֲבָרָם. שכרתו עמו ברית (ס"א, דבר אחר: שהשיאו לו עצה על המילה, כמו שמפורש במקום אחר) (בראשית רבה מב, ח):

— עיון (על עמוד קודם) —

הַעֲבָרִי. מדוע התורה מספרת כאן שאברם בא "מעבר הנהר"? על-פי הפסוק ביהושע, התורה מדגישה שאברם הגיע לארץ כנען, כי השם יתברך לקח אותו משם. לקיחה זו על ידי השם היא שנתנה לו גבורה נפשית ואומץ לב להלחם נגד עמים גדולים, רבים וחזקים; היא שעשתה את אברם לאדם שונה ומיוחד, הפועל לפי הערכים האלוהיים ללא פחד ומורא.

— ביאור —

בְּעָלֵי בְרִית־אֲבָרָם. המילה "עם" חסרה להבנת הפסוק, ורש"י משלימה: "והם בעלי ברית" עם "אברם". בגרסה האחרת בפירוש רש"י יש הסבר שעל פיו מובן מדוע התורה השמיטה את המילה "עם". לפי האגדה "ברית אברם" מכוון

לברית המילה, וממדא הוא שנתן לו את העצה על המילה, כמו שרש"י יבאר בפרשת וירא (יה, א). אף שאברם עדיין לא מל, התורה מקדימה ומספרת שחברו של אברם הוא איש צדיק וישר.

— עיון —

בְּעָלֵי בְרִית־אֲבָרָם. על-פי הפשט, התורה מבארת שאברם היה מוגן במקום מגוריו, כי הוא כרת ברית עם שכניו. לפי האגדה, התורה עורכת השוואה בין אברם ללוט. אברם התחבר עם צדיקים, ואילו לוט התחבר לרשעים.

אונקלוס

וַיִּשְׁמַע אַבְרָם כִּי נִשְׁבָּה אָחִיו
וַיֵּרָק אֶת־חֲנִיכּוֹ יְלִידֵי בֵיתוֹ
שְׂמֵנָה עָשָׂר וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת וַיִּרְדֹּף
עַד־דָּן:
וַיִּשְׁמַע אַבְרָם וַיִּשְׁמַע אַבְרָם אָרִי
אֶשְׁתִּי אַחֻזָּה, וְזָרִיז יֵת
עוֹלִימוֹהִי יְלִידֵי בֵיתָהּ
תֵּלַת מֵאָה וְתִמְנַת עֶסֶר
וַיִּרְדֹּף עַד דָּן:

— רש"י —

(יד) וַיִּרְק. כתרגומו: 'וזריז', וכן: "והריקותי אחריכם חרב" (ויקרא כו, לג),
אזדיין בחרבי עליכם, וכן: "אריק חרבי" (שמות טו, ט), וכן: "וְהָרַק חֲנִית וּסְגוֹר"
(תהילים לה, ג):

חֲנִיכּוֹ. חניכו כתיב, זה אליעזר שחנכו למצות, והוא לשון התחלת כניסת
האדם או כלי לאומנות שהוא עתיד לעמוד בה. וכן: "חנוך לנער" (משלי כב,
ו), "חנֻכַּת המזבח" (במדבר ז, יא), "חנכת הבית" (תהלים ל, א). ובלע"ז קורין לו
אינצ"נייר:

— ביאור —

וַיִּרְק. כדי להסביר המילה "וירק"
רש"י מביא את התרגום "וזריז"
שפירושו חימש - צייד את חניכיו בכלי
מלחמה. כך גם מבאר רש"י את הפסוק
בתחילת פרשת בשלח (שמות יג, יח):
"וחמושים עלו בני ישראל", וזה לשונו:
"אין חמושים אלא מזוינים... וכן תרגם
אונקלוס - 'מזרזין', כמו 'וירק את חניכיו'
- 'וזריז'. כך גם מתרגם כאן יהונתן בן
עוזיאל: "וְזָרִיז יֵת עוֹלִמוֹהִי".
רש"י מביא שלוש דוגמאות לביאורו:
א. "והריקותי אחריכם חרב" - 'אזדיין

בחרבי עליכם',¹⁴ אצטייד ואתחמש
בחרב כדי להיפרע מכם.
ב. "אריק חרבי", העם המצרי אמר:
'אתחמש בחרב להילחם בישראל'.¹⁵
ג. "וְהָרַק חֲנִית וּסְגוֹר", רש"י שם מפרש:
"הזדיין, כמו 'אריק חרבי', 'וירק את
חניכיו'. ופירושו, דוד המלך מתפלל
לד' "והרק" -התחמש בחנית, "וסגור"
- והגן עלי מהאוייבים.
חֲנִיכּוֹ. ברש"י זה שני חלקים:
א. בחומש של רש"י היה כתוב "חניכו"
בלי יו"ד בין הכ"ף לו"ו; לפי זה <

14. יש להעיר, התרגום רש"י מביא - 'אזדיין בחרבי עליכם', אינו נמצא בתרגומים שלפנינו.

15. רש"י בפרשת בשלח מפרש "אריק חרבי" בדרך אחרת, וצריך עיון.

16. ה"מנחת ש"י" מצוין, שבכל כתבי היד הידועים לנו כתוב "חניכיו" - עם יו"ד.

— רש"י —

שְׁמֹנֶה עָשָׂר. רבותינו אמרו: אליעזר לבדו היה, והוא מנין גימטריא של שמו (בראשית רבה מג, ב. נדרים לב ע"א):

— ביאור (המשך) —

לטוב אם לרע". ופירוש, שאם תדריכהו בדרך המצוות הוא ישמור מעלה זו גם בזקנותו, וכן להיפך אם תרגילהו לרע. החינוך בגיל הצעיר עושה רושם עמוק בנפשו של הנער. רש"י מביא פסוק זה בתחילה בגלל שהוא עוסק בחינוך האדם, אולם אין זה מספיק, כי אפשר היה להבין שם את היחינוך במשמעות ללמד. לכן רש"י מביא שני פסוקים נוספים להוכיח את פירוש, שהרי אי אפשר לפרש את 'חנכת הבית והמזבח' במשמעות המקובלת - ללמד ולחנך.

שְׁמֹנֶה עָשָׂר. רש"י כאן ממשיך את דבריו מן הדיבור הקודם, ולפיו אברהם אבינו יצא למלחמה רק עם עבדו אליעזר. אך מכיוון שפירוש זה סותר את פשט הכתוב, שנאמר בו מפורשות "חניכיו ילידי ביתו שמנה עשר ושלוש מאות", רש"י מבאר בשם רבותינו שהמספר הזה הוא הגימטריא של אליעזר עבדו. אמנם ודאי מודה רש"י, שפשט הכתוב מורה שהוא יצא עם 318 חיילים; וזה מבואר בדבריו בפסוק הבא.

מדובר בחניך אחד והוא אליעזר. בחומשים שלנו¹⁶ כתוב "חניכיו" עם יו"ד, אולם לעצם הדרשה שמדובר באליעזר, ישנו רמז אחר כמו שיבואר ברש"י הבא.

ב. האבן עזרא מפרש¹⁷: "חֲנוּךְ" - לְמַד, "חניכיו" - האנשים שלימדם להלחם. רש"י מסתייג מפירוש זה, ומבאר שלמילה 'חנוך' יש משמעות יותר פנימית, ופירושה - כניסת האדם לתפקיד חדש והכנתו לשם כך; החינוך הוא יותר מאשר העברת מידע או לימוד של מיומנות - חינוך הוא שינוי במהותו של האדם. ואם כן אברהם אבינו ש'חניך' את אליעזר, כאילו גייר אותו והכניסו לעולם המצוות. משמעות זו זהה ל"חנוכת המזבח", שכל זמן שלא עשו את טכס החנוכה המזבח היה ככל כלי חולין, ואסור היה להקריב עליו קורבנות.

רש"י מביא את הפסוק ממשלי: "חנוך לנער על־פי דרכו, גם כי יזקין לא יסור ממנה", ושם הוא מפרש: "לפי מה שתלמד לנער ותחנכהו בדברים אם

— עיון (על עמוד קודם) —

חֲנִיכָיו. לפי פירוש של רש"י, ש"חניכיו" הם האנשים שחניך למצוות ולא חיילים שאימן, יוצא איפה שאברם ניצח בזכות הצדקות של חייליו ולא בזכות מיומנותם הצבאית.

— רש"י —

עֲדִדָּן. שם תשש כחו שראה שעתידין בניו להעמיד שם עגל (סנהדרין
צו ע"א):

— ביאור —

עֲדִדָּן. בספר מלכים א' (פרק יב) מסופר על ירבעם בן נבט שמלך על עשרת השבטים, אחרי הפילוג בין מלכות יהודה וישראל. הוא רצה למנוע מבני מלכותו לעלות לירושלים, ולכן בנה מזבחות חלופיים לעבודה זרה: אחד בבית אל - בדרום ארצו, ואחד בדם - בצפון. רש"י מפרש, שעבירה זו היא שמנעה מאברהם להכניע סופית את ארבעת המלכים, ובגללה יכול היה לרדוף אחריהם רק עד דן. רש"י מוצא חיזוק לפירושו בפסוק הבא: השם השני שניתן למקום זה הוא "חובה".

— עיון (על עמוד קודם) —

שְׁמֵנָה עָשָׂר. בעל "משכיל לדוד"¹⁸ תימה על רש"י: מה הביאו לפרש את הפסוק על פי אגדה הנוגדת כל־כך את פשט הכתוב, ובמיוחד שבחז"ל ישנם פירושים אחרים? ואפשר להוסיף ולשאול: אם רק אליעזר יצא למלחמה, מדוע התורה לא מציינת זאת במפורש?

נראה לי שאגדה זו מגלה את עומק פשט הכתוב. כי לפי האמת, אין שום סיכוי ששלוש מאות ושמונה עשר איש ינצחו קואליציה של ארבע מעצמות. ואם כן הניצחון הזה היה נס גמור שלא על פי הטבע כלל. חז"ל רצו שנדע זאת, ולכן הם אמרו שאליעזר לבדו היה; וכך כל קורא יבין את ההשגחה המיוחדת לה זכה אברהם. רעיון זה טמון בדברי המהר"ל (חידושי אגדות, נדרים לב ע"א): אברהם לקח אתו שלוש מאות ושמונה עשר איש, כדי להסתיר את הנס, שעיקר המלחמה נעשתה על ידי אברהם ואליעזר. זאת אומרת, מהותית מלחמה זו הייתה מלחמת הצדיק, ובכח צדקותו ובזכות צדקת עבדו אליעזר זכה לנסים גדולים וניצח.

עֲדִדָּן. רש"י זה מלמדנו, שמעשי האדם משפיעים גם על העתיד וגם על העבר. הקב"ה לא מוגבל בזמן, ולגביו אין הבדל בין אתמול למחר; כל האירועים של כל התקופות עומדים לפניו. ולכן על האדם לדעת, שהמעשים הטובים שלו משפיעים בכל העתים, וכן להיפך, חלילה.

18. מובא בספר לפשוטו של רש"י.

אונקלוס

טו וַיַּחֲלֶק עֲלֵיהֶם | לַיְלָה הוּא
 טו וַאֲתַפְּלִיג עֲלֵיהוֹן לַיְלָא
 הוּא וְעַבְדוֹהִי וּמַחְנוֹן,
 הוּא וְעַבְדֵּיו וַיִּכֶּם וַיִּרְדְּפֵם עַד-חֹבָה
 וַיִּרְדְּפוּן עַד חֹבָה
 אֲשֶׁר מִשְׁמָאל לַדְּמָשֶׁק:
 דְּמַצְפוּנָא לַדְּמָשֶׁק:

— רש"י —

(טו) וַיַּחֲלֶק עֲלֵיהֶם. לפי פשוטו סרס המקרא: 'ויחלק הוא ועבדיו עליהם לילה', כדרך הרודפים שמתפלגים אחר הנרדפים כשבורחין זה לכאן וזה לכאן:

לַיְלָה. כלומר אחר שחשכה לא נמנעו מלרדפם. ומדרש אגדה: שנחלק הלילה, ובחציו הראשון נעשה לו נס, וחציו השני נשמר ובא לו לחצות לילה של מצרים (בראשית רבה מג, ג):

עַד-חֹבָה. אין מקום ששמו חובה, אלא דן קורא חובה, על שם עבודה זרה שעתידה להיות שם (תנחומא לך לך יג):

— ביאור —

הסבר הפסוק לפי הפשט: "ויחלק" מוסב על אברהם, שחילק את עבדיו לקבוצות, וכל קבוצה רדפה אחרי האויבים (= "עליהם"), אשר נסו בכיוונים שונים. "לילה" - גם אחרי שהחשיך הם המשיכו במרדף. האגדה מפרשת את הפסוק בלי לסרסו, כאשר "ויחלק" מוסב על הלילה, שנחלק לשני חלקים. בחציו הראשון - <	וַיַּחֲלֶק עֲלֵיהֶם לַיְלָה. הביטוי "סרס המקרא" שכיח ברש"י, ופירושו שחלקי המשפט בפסוק אינם כתובים לפי הסדר הנכון, וכדי להבין את הפסוק צריך לסדר את המשפט מחדש. כמובן, שאין כוונת רש"י לומר שיש טעות בתורה. ודאי שישנה סיבה מדוע הפסוק "מסורס", וברבדים עמוקים של הפירוש מגלים זאת.
---	---

— עיין —

וַיַּחֲלֶק עֲלֵיהֶם. לפי האגדה ישנה זהות בין מכת בכורות ביציאת מצרים למלחמתו של אברהם נגד המלכים. אברהם נלחם במלכויות הרשע והכה אותן, ובמכת בכורות ד' הכה והעניש את מצרים - מלכות הרשעה.

לפי אגדה זו נתקיימה באברהם אבינו "מידה כנגד מידה": כשם שהוא סיכן את עצמו במלחמה נגד ארבע מעצמות כדי להציל חפים מפשע, כך גם הקב"ה הציל את בניו, והכה את המעצמה של הימים ההם במכת בכורות. בניו זכו לנס בזכות אביהם אברהם, ולכך נחלק הלילה, חציו נס לאב וחציו לבניו.

אונקלוס

טז וַיָּשֶׁב אֶת כָּל־הָרֶכֶשׁ וְגַם אֶת־
 לוֹט אָחִיו וּרְכָשׁוֹ הַשֵּׁיב וְגַם
 אֶת־הַנָּשִׁים וְאֶת־הָעַם: יז וַיֵּצֵא
 מֶלֶךְ־סֹדֶם לְקִרְאָתוֹ אַחֲרֵי שׁוּבוֹ
 מִהַכּוֹת אֶת־כְּדָרְלָעֶמֶר וְאֶת־
 הַמְּלָכִים אֲשֶׁר אָתּוֹ אֶל־עַמְק
 שׁוּה הוּא עַמְק הַמֶּלֶךְ:
 טז וַאֲתִיב יָת כָּל קִנְיָנָא,
 וְאַף יָת לוֹט אַחוּהִי
 וְקִנְיָנִיה אַתִּיב וְאַף יָת
 נְשִׂיאָ וְיָת עַמָּא: יז וְנִפֵּק
 מֶלֶכָא דְסֹדֶם לְקִדְמוּתִיה
 בְּתֵר דְּתֵב מִלְּמַמְחֵי יָת
 כְּדָרְלָעֶמֶר וְיָת מֶלֶכָא
 דְּעַמִּיה, לְמִישַׁר מִפְּנָא
 הוּא בֵּית רִיסָא דְּמֶלֶכָא:

— רש"י —

(יז) עַמְק שׁוּה. כך שמו, כתר גומו: 'למישר מפנא', פנוי מאילנות ומכל מכשול:
 עַמְק הַמֶּלֶךְ. 'בית ריסא דמלכא'. בית ריס אחד שהוא שלושים קנים, שהיה
 מיוחד למלך לצחק שם. ומדרש אגדה: עמק שהושוו שם כל האומות והמליכו
 את אברהם עליהם לנשיא א־להים ולקצין (בראשית רבה מג, ה):

— ביאור (המשך) —

אחד של אונקלוס הקרוב לפשט ואחד
 על פי האגדה.
 על פי אונקלוס "שוה" הוא שם
 העמק. שם זה ניתן לו בגלל היותו פנוי
 מעצים 'ומכל מכשול', בניגוד ל"עמק
 השידים" (לעיל פס' ג). מישור זה הנקרא
 "עמק המלך" שימש למשחקי המלך,
 כמין אצטדיון. אונקלוס מתרגם את שמו
 של האצטדיון - 'בית ריסא', כי בארמית
 הוא נקרא על שם גודלו, שהוא שלושים
 קנים. במפרשים מבואר שכל קנה אורכו
 שש אמות, ולכן אורכו של האצטדיון היה
 מאה ושמונים אמה - כשמונים מטר.

עד חצות, זכה אברם לנס, ובחציו השני
 זכו בני ישראל לנס בזמן יציאת מצרים:
 "ויהי בחצי הלילה וד' הכה כל בכור בארץ
 מצרים" (שמות יב, כט).
עֲד־חוֹבָה. עיין ביאור אגדה זו
 בפסוק הקודם.
עַמְק שׁוּה. לפי פשט הכתוב משמע
 ש"עמק שוה הוא עמק המלך" היה מקום
 מכובד, ומלך סדום בשובו מהמלחמה
 אירגן שם לאברם חגיגת כבוד. רש"י לא
 רצה לפרש כך, כי ביאור זה מעניק למלך
 סדום כבוד רב שהוא אינו ראוי לו כלל.
 לכן רש"י מביא שני פירושים אחרים,

אונקלוס

יח וּמִלְכִּי צֶדֶק מֶלֶךְ שְׁלָם הוֹצִיא
 דִּירוּשְׁלָם אִפִּיק לְחִים
 וְחֶמֶר, וְהוּא מְשִׁימֵשׁ
 קָדָם אֵל עֲלָאָה:

— רש"י —

(יח) וּמִלְכִּי צֶדֶק. מדרש אגדה, הוא שם בן נח (נדרים לב ע"ב; פרקי דרבי אליעזר פרק כז):

לְחֵם וַיֵּין. כך עושים ליגיעי מלחמה, והראה לו שאין בלבו עליו על שהרג את בניו. ומדרש אגדה, רמז לו על המנחות ועל הנסכים שיקריבו שם בניו (בראשית רבה מג, ו):

— ביאור (המשך) —

לפי האגדה המילה "שוה" אינה שמו של המקום עצמו, אלא מתארת את האירוע שהתרחש שם: כל האומות הגיעו להחלטה משותפת - 'שהושוו שם כל האומות', והמליכו את אברם ל'מלך' עליהם.

וּמִלְכִּי צֶדֶק. שם בנו של נח חי שש מאות שנה, והיה עדיין בחיים בתקופת אברם. לפי חז"ל שם היה צדיק, שקיבל את הערכים הא־לוהיים מנח, והייתה לו ישיבה בה הוא לימד. הוא היה כהן, האיש הדתי והקרוב לא־לוהים.

לְחֵם וַיֵּין. מדוע הוא הוציא לחם ויין? לפי הפשט: לסעוד את ליבם של אברם וחייליו, שחזרו מהמלחמה רעבים ויגעיים. וגם לבטא בזה שהוא ידע שמלחמתו של אברם נגד המלכים הייתה מלחמה מוצדקת ומוסרית - מלחמה של 'האור נגד החושך'. ולכן אף שבין הנהרגים

— עיון (על עמוד קודם) —

עֶמֶק שְׁוֹה. הפירוש של אונקלוס מתאר את שאיפותיהם של מלכי אומות העולם, להקים איצטדיונים שבהם יוכלו להתענג ולבלות. לעומתם ניצב אברם, שכל מטרתו בעולם היא קשר עם הא־לוהים והשכנת הצדק.

האגדה מגלה את המשמעות הפנימית והנסתרת של המלחמה. בצורה הנגלית זאת הייתה מלחמה להצלת לוט, אבל בפרספקטיבה היסטורית זו הייתה פתיחת אשנב לעולם מתוקן, שבו הצדיק הוא "המלך", והוא המנהיג של העולם. במלחמה זו טמונה התקווה של האנושות לביאת גואל צדק שיקוים בו הכתוב: "ונהרו אליו כל הגוים" (ישעיהו ב, ב).

— ביאור (המשך) —

היו מצאצאיו, הוא התעלם מחשבונותיו האישיים והכיר טובה לאברם. כדי להבין את האגדה יש לדעת, שהעיר "שלם" היא ירושלים, מקום השראת השכינה והמקדש. בזמן שהקריבו קורבנות במשכן ובמקדש, הייתה מצוה ללוות את קורבנות העולה והשלמים בנסכים ומנחות. 'הנסכים' הם יין שמוזגים אותו על גבי המזבח, ומנחות' הן קמח מעורב בשמן שמקטירים על המזבח. לפי האגדה: הלחם והיין שהוציא מלכי צדק היו מיועדים להקרבה לא־לוהים כסימן ורמז למה שיעשו צאצאי אברם בבית המקדש.

— עיון (על עמוד קודם) —

וּמִלְכֵי־צֶדֶק. אגדה זו מלמדת אותנו, שהייעוד של מלחמת אברם במלכים היה לגלות את האלוקות בעולם, שיידעו שיש שופט צדק. ייעוד זה יתממש בשלמותו בעת בניית המשכן והקרבת הקורבנות.

לֶחֶם וַיֵּין. מדוע מלכי צדק נתן דווקא לחם ויין ולא בהמה שמזכירה בצורה בולטת יותר את הקורבנות? כי כבר הוקרבו קורבנות לפני בניית המשכן, על ידי אדם הראשון, הבל והאבות, אולם 'מצוות הנסכים' חיובה החל רק במדבר - לפי רבי עקיבא, או בכניסת בני ישראל לארץ ישראל - לפי רבי ישמעאל; ואם כן מצוה זו מסמלת את העבודה בעת גילוי השכינה, ומלכי צדק בנותנו לחם ויין לאברם מבשר את התקופה הזאת.

אונקלוס

יט וַיְבָרְכֵהוּ וַיֹּאמֶר בְּרוּךְ אַבְרָם
 לְאֵל עֲלִיּוֹן קִנְיָ שָׁמַיִם וָאָרֶץ:
 כ וַבְּרוּךְ אֵל עֲלִיּוֹן אֲשֶׁר־מִגֵּן
 צָרִיךְ בִּידֶךָ וַיִּתֶּן־לוֹ מַעֲשֵׂה מְכָל:
 וַיְבָרְכֵהוּ וַיֹּאמֶר בְּרוּךְ אַבְרָם
 לְאֵל עֲלִיּוֹן קִנְיָ שָׁמַיִם וָאָרֶץ:
 כ וַבְּרוּךְ אֵל עֲלִיּוֹן אֲשֶׁר־מִגֵּן
 צָרִיךְ בִּידֶךָ וַיִּתֶּן־לוֹ מַעֲשֵׂה מְכָל:
 דְּמָסַר סִנְאָדְךָ בִּידֶךָ,
 וַיִּהְיֶה לִּיהַ חֵד מִן עֶסְרָא
 מְכֻלָּא:

— רש"י —

(יט) קִנְיָ שָׁמַיִם וָאָרֶץ. כמו: "עושה שמים וארץ" (תהלים קטו, טו ועוד), על ידי עשייתן קנאן להיות שלו:

(כ) אֲשֶׁר־מִגֵּן. אשר הסגיר, וכן: "אמגנך ישראל" (הושע יא, ח):

וַיִּתֶּן־לוֹ. אברם: מַעֲשֵׂה מְכָל. אשר לו, לפי שהיה כהן (בראשית רבה מד, ז):

— ביאור —

וַיִּתֶּן־לוֹ. הנושא בתחילת הפסוק הוא מלכי צדק, אשר מברך את אברם על נצחונו. לכן יכולים היינו לחשוב, שהוא גם זה שנתן לאברם "מעשה מכל" אשר לו. אין הביאור כך אומר רש"י, אלא "ויתן לו" מוסב על אברם.

מַעֲשֵׂה מְכָל. היינו יכולים לחשוב שאברם נתן למלכי-צדק מעשה מהשלל. לא כן הדבר אומר רש"י. התורה מדגישה להלן שאברם לא לקח מאומה מהשלל: "הרימותי ידי...אם מחוט ועד שרוך-נעל ואם אקח מכל אשר לך" (פסוקים כב-כג). ולכן ברור שהמעשה שנתן אברם "מכל", הכוונה היא מכל רכושו הפרטי.

קִנְיָ שָׁמַיִם וָאָרֶץ. הביטוי "קונה שמים וארץ" יכול להטעות. כי אפשר היה לחשוב, שהעולם הוא קדמון ובא א-לוהים וקנאו. לכן מפרש רש"י, "קונה" פירושו "עושה", ומשמעו שהוא ברא את השמים ואת הארץ.

אֲשֶׁר־מִגֵּן. למילה "מגן" שתי משמעויות הפוכות זו מזו: האחת להגן ולשמור מפני האויב, כמו הביטוי "מגן אברהם", והשנייה למסור את האויב ולתת אותו ביד הנרדף. רש"י מסביר שהמשמעות השנייה של המילה "מגן" היא הנכונה לענייננו. ואכן כך גם מתרגם אונקלוס "מסר". הקשר בין שני המובנים הוא: הסגרת האויבים בידי אברם היא מגינה עליו מפניהם.

אונקלוס

כא וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ אֱבְרָם וְדָדָא
 לְאֲבִירָם, הֲבָ לִי
 נִפְשָׁתָא וְקִנְיָנָא סָב לָךְ:
 כב וַיֹּאמֶר אֲבִירָם לְמֶלֶךְ
 דְּדָדָא, אֲרִימִית יְדִי
 בְּעָלוּ קָדָם יְיָ אֵל עֶלְאָה
 דְּקִנְיָנִיָּה שְׂמִיָּא וְאַרְעָא:

כא וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ-דְּסָדָם אֶל-אַבְרָם
 תֶּן-לִי הַנֶּפֶשׁ וְהָרֶכֶשׁ קַח-לָךְ:
 כב וַיֹּאמֶר אֲבִירָם אֶל-מֶלֶךְ דְּסָדָם
 הֲרַמְתִּי יְדִי אֶל-יְהוָה אֵל עֲלִיּוֹן
 קִנְיָה שָׁמַיִם וָאָרֶץ:

— רש"י —

(כא) תֶּן-לִי הַנֶּפֶשׁ. מן השבי שלי שהצלת, החזר לי הגופים לבדם:

— עיון (על עמוד קודם) —

קִנְיָה שָׁמַיִם וָאָרֶץ. ומדוע לא כתבה התורה בפירוש "עושה שמים וארץ"? אולי כדי שלא נחשוב בטעות שהם אינם תחת השגחתו התמידית. הקב"ה אינו דומה לאומן שיוצר כלי ואחרי-כן הכלי יוצא מתחת שליטתו. העולם הוא קניינו של אֱלֹהִים עדי עד. מַעֲשֵׂר מְכֹל. רש"י מסביר כאן את ההבדל בין מלכי-צדק שהיה איש צדיק, לאברם מייסד האומה הישראלית. מלכי-צדק הינו כהן ואילו אברם הוא מלך. מלכי-צדק מייצג את הרוחניות המנותקת מהעשייה, אבל אברם מחובר לעולם ומנהיג אותו. ולכן מלכי-צדק אינו אב של אומה, כי הוא לא משפיע. אך תפקידו של אברם, ושל בניו ממשיכי דרכו הוא להנהיג את האנושות על פי דבר ד'.

— ביאור —

סדום, אך בעבר ניאות לקבל מתנות מהמצרים? לפי מה שפירשנו, כאן אברם שהציל את מלך סדום, סירב לקבל את המתנות שבאו במטרה לבטל את המחויבות שלו כלפיו.

תֶּן-לִי הַנֶּפֶשׁ. "נפש" פירושו כאן 'בני אדם'. מלך סדום מתחנן לאברם: 'אתה הצלת גם את עבדיי וגם את רכושי, ומן הדין הכל שייך לך. מדוע אברם סירב לקבל מתנות ממלך

אונקלוס

כג אַס מְחוּטָא וְעַד כג אַס־מְחוּטָא וְעַד שְׁרוּף־נֶעַל
 עֲרֶקֶת מְסָנָא וְאִם וְאִם־אֶקַח מִכָּל־אֲשֶׁר־לָךְ וְלֹא
 אֶסֶב מִכָּל דִּלְךָ, וְלֹא תֵאמֶר אֲנִי הָעֲשֵׂרֶתִי אֶת־אֲבָרָם:
 כד בְּלַעְדֵּי רַק אֲשֶׁר אֲכָלוּ תֵימַר אֲנִי עֲתֵרִית יֵת
 אֲבָרָם: כד בָּר מִדְּאֲכָלוּ עוֹלִימָיָא וְחוּלְקָא גְבָרִיא
 דְּאֲזָלוּ עִמִּי, עֲנֵר אֲשָׁכּוּל וּמִמָּרָא אֲנֹון
 יִקְבְּלוּן חוּלְקָהוֹן: ס

— רש"י —

(כד) הַנְּעָרִים. עבדי אֲשֶׁר הָלְכוּ אִתִּי. ועוד עֲנֵר אֲשָׁכּוּל וּמִמָּרָא וגו'. אף על
 פי שעבדי נכנסו למלחמה, שנאמר: "הוא ועבדיו ויכס" (לעיל פסוק טו), וענר
 וחבריו ישבו על הכלים לשמור:

הֵם יִקְחוּ חֶלְקָם. וממנו למד דוד, שאמר: "כחלק היוורד במלחמה וכחלק
 היושב על הכלים יחדיו יחלוקו" (שמואל א' ל, כד), ולכך נאמר: "ויהי מהיום
 ההוא ומעלה וישימה לחוק ולמשפט" (שם פסוק כה), ולא נאמר והלאה, לפי
 שכבר ניתן החוק בימי אברהם (בראשית רבה מג, ט):

— ביאור —

הַנְּעָרִים. הפסוק מדבר על "נערים",
 "אנשים" ו"ענר אשכול וממרא". היינו
 יכולים להבין ש"ענר אשכול וממרא"
 הם "האנשים" אשר הלכו עם אברהם.
 לא כן הדבר אומר רש"י, אלא ה"אנשים"
 הם ה"נערים". כי בפסוק שני חלקים
 הנפרדים באתנחתא. בתחילת הפסוק
 נאמר, שנערי אברהם הנקראים גם אנשיו
 שליוו את אברהם למלחמה, יקבלו החזר
 הוצאותיהם (מה שהם אכלו) וגם שכר
 (חלק מהשלל) עבור טרחתם. בסוף הפסוק
 נאמר, ש"אשכול ענר וממרא" שלא יצאו
 למלחמה אלא שמרו על הכלים, גם הם
 יקבלו שכר מהשלל.
 רש"י מוסיף, שדוד המלך אשר גם
 הוא נהג כך, למד זאת מאברהם. רש"י
 מביא ראיה מהפסוק בשמואל שתקנה
 זו הייתה עתיקה. המלך דוד ציוה לתת
 חלק שווה לשומרי הכלים, בניגוד לרצון
 חייליו, והפסוק אומר: "ויהי מהיום ההוא <

— ביאור (המשך) —

ומעלה וישימה לחוק ולמשפט לישראל עד היום הזה. מסבירים המפרשים שהמילה "ומעלה", פירושה 'מקודם', מזמן אברהם אבינו. יש בזה רמז, שאף

שדוד תיקן תקנה זו וודאי תיקנה לעתיד לבוא, הנהגה זו כבר היתה מקובלת בישראל.

— עיון (על עמוד קודם) —

הַנְּעָרִים. לכאורה לא מובן, היכן רמוז שחלקם של אשכול ענר וממרא היה שווה לחלקם של נערי אברהם? אולי רש"י לומד זאת מהצורה המוזרה בה נכתב הפסוק: מצד אחד, בהבנה פשוטה של הפסוק, נראה ש"האנשים" הם "ענר אשכול וממרא", אך מצד שני, המילה "אנשים" כתובה לפני האתנחתא, וממילא לא מתייחסת ל"ענר אשכול וממרא" אלא ל"נערים". ואולי בזה התורה רצתה לרמוז, ש"הנערים" ו"ענר אשכול וממרא" היו שווים בעיני אברהם. זה גם מסביר מדוע עבדי אברהם נקראים פעם "נערים" ופעם "אנשים", כי הם יצאו למלחמה כנערים מלאי מרץ ולכן מגיע להם החזר עבור הוצאותיהם, אך גם מגיע להם שכר ככל איש המקדיש את זמנו עבור הזולת. ורש"י מוסיף שענר אשכול וממרא אשר ישבו על הכלים, גם להם מגיע שכר. אפשר גם להוסיף, שכל הפרשיה בשמואל מראה שהנהגה זו הייתה מקובלת בישראל. מובא שם, שהחייילים שלא רצו לשתף את יושבי הכלים בלקיחת השלל נקראו רשעים. משמע מכאן, שהיה ידוע שטענתם אינה תואמת את מסורת ישראל. דוד קבע את שיטת החלוקה של אברהם אבינו כנורמה מחייבת.

אונקלוס

טו אַ בַּתֵּר פִּתְגָמִיא טו אַ אַחֵר | הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הִיָּה
הָאֵלִין, הָיָה פִּתְגָמִיא דְּבַר־יְהוָה אֶל־אַבְרָם בְּמַחֲזֶה
דִּי עִם אַבְרָם בְּנִבּוּאָה לְאִמֵּר, לֹא תִדְחַל
אַבְרָם מִימֵרִי תִקּוּף לָךְ
אַגְרָךְ סָגִי לַחֲדָא:

— רש"י —

(א) אַחֵר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. כל מקום שנאמר 'אחר' - סמוך, 'אחרי' - מופלג (בראשית רבה מר, ה).

אַחֵר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. אחר שנעשה לו נס זה שהרג את המלכים, והיה דואג ואומר: שמא קבלתי שכר על כל צדקותי, לכך אמר לו המקום אֶל־תִּירָא אַבְרָם:

— ביאור —

אַחֵר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. הביטויים "אחר" ו"אחרי" מציינים כי האירוע התרחש לאחר המסופר קודם לכן. ההבדל ביניהם הוא, ש"אחר" מציין שיש קשר בין שני האירועים, האירוע הראשון גרר את השני, מה שאין כן במילה "אחרי".¹⁸

הגמרא במסכת ברכות (ז ע"א) אומרת, שהצדיקים רע להם בעולם הזה, כי הם מקבלים כאן את עונשם על כל מעשיהם הרעים, ואת שכרם יקבלו בעולם הבא. ואילו הרשעים טוב להם בעולם הזה, כי הם מקבלים כאן את כל

18. יש מפרשים (עיין "מירקין" על מדרש רבה): "אחר" - מיד אחרי, "אחרי" - זמן רב לאחר מכן, וכך הם מבארים את המילים "סמוך" ו"מופלג" שברש"י. אולם מתוך עיון בהמשך דברי רש"י עולה, שכוונתו כמו שכתבתי בפנים, שהרי רש"י טורח להסביר דווקא את הקשר בין שני האירועים.

19. ראה רמב"ן.

— רש"י —

אֲנֹכִי מִגֵּן לְךָ. מִן הָעוֹנֶשׁ, שֶׁלֹּא תֵעָנֵשׁ עַל כָּל אוֹתָן נִפְשׁוֹת שֶׁהִרְגַּת, וּמֵה שֶׁאַתָּה דוֹאֵג עַל קִיבּוֹל שְׁכֶרְךָ, שְׁכֶרְךָ הִרְבֵּה מֵאֵד (בראשית רבה שם):

— עיון (על עמוד קודם) —

אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. מדוע אברהם אבינו דאג שלא יקבל שכר בעולם הבא, שהרי אם הקב"ה עשה עבורו נסים הוא בוודאי היה צדיק! כדי להבין את דברי רש"י יש להקדים ולבאר: שכר הניתן ב"עולם הבא" על-ידי ד', אינו דומה לתשלום משכורת עבור עבודה בעולם הזה. ה"עולם הבא" הוא מדרגה רוחנית של הנשמה, ומי שזכה בחייו להתקרב אל הא-לוהים נשמתו ממשיכה ליהנות מזיו השכינה גם לאחר פטירתו מן העולם. צדיק זוכה בחלקו בעולם הבא על-פי מדרגתו בעולם הזה, ואילו הרשע אינו זוכה לחיים נצחיים, כי כבר בעולם הזה חייו היו גשמיים ומנותקים מא-לוהים, ואם כן אחרי מות הגוף לא נשאר כלום, וזהו עונש "כְּרֵת" הכתוב בתורה. סבלם של הצדיקים בעולם הזה, מעלה אותם מדרגה לדרגה, והם "ייסורים של אהבה" בפי חז"ל.²⁰ לכן אברהם אבינו, שזכה לניצחון מזהיר ולא סבל כל-כך ייסורים בעולם הזה, דאג שמא קיבל כבר את כל שכרו, דהיינו הוא חשש שמא הגיע לפסגת התעלותו הרוחנית, אשר ממנה לא יוכל להתקדם יותר. לכן ד' הרגיעו ואמר לו: "שכרך הרבה מאד" - המשך עוד להתעלות, כי עדיין רבה הדרך אשר תהיה רצופה בניסיונות, שבזכותם תעלה ותתעלה במעלות גבוהות אל ד' יתברך.

— ביאור —

אֲנֹכִי מִגֵּן לְךָ. בפסוק שתי הבטחות: יזכה לעולם הבא. ואילו "אנכי מגן לך" א."אנכי מגן לך" ב."שכרך הרבה מאד".
רש"י מבאר, שאכן "שכרך הרבה מאד" הנפשות שהרג במלחמה. היא הבטחה נוספת, שהוא לא יענש על

— עיון —

אֲנֹכִי מִגֵּן לְךָ. בתחילת הפסוק רש"י הסביר, שאברהם אבינו דאג רק על קיבול שכרו בעולם הבא אך בסוף הפסוק רש"י מוסיף, שהקב"ה מרגיעו מחשש נוסף: הריגת חפים מפשע, כדרכה של החרב שאינה מבחינה בין צדיק לרשע. מדוע אם-כן רש"י לא הזכיר זאת בהתחלה?

ייתכן שאברהם אבינו עצמו היה בטוח בצדקת דרכו, אלא התורה רוצה ללמדנו עיקרון חשוב במלחמת מצוה: לפני היציאה למלחמה אין להרהר. צריך לצאת למלחמה בנחישות, וד' מבטיח: "אנכי מגן לך"; כי מי שמקיים את חובתו להציל את זולתו ואת עמו, לא יענש על נפשות האויבים העלולים ליהרג.²⁰

20. ברכות דף ה ע"א

21. המדרש אומר, שבאמת לא נפל שום צדיק במלחמה זו, אלא ד' שיבחו: "קוצים כילית בכרמי". אולם מהפירוש של רש"י משמע, שאברהם כן היה ראוי לעונש, אלא שד' הגן עליו. ולכן הסברתי כמו שכתבתי.

אונקלוס

ב וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֲדֹנָי יְהוֹה מַה־
תִּתֶּן־לִי וְאַנְכִי הוֹלֵךְ עֲרִירִי וּבֶן־
מֶשֶׁק בֵּיתִי הוּא דִּמְשֶׁק אֱלִיעֶזֶר:
ב וַיֹּאמֶר אַבְרָם יִי אֱלֹהִים
מָא תִּתֵּן לִי וְאַנָּא אֲזִיל
דְּלֹא וְלֹד, וּבֶר פְּרִנְסָא
הָרִין דְּבִבִּיתִי הוּא
דִּמְשֶׁקָא אֱלִיעֶזֶר:

— רש"י —

(ב) הולך ערירי. מנחם בן סרוק פירשו לשון יורש, וחבר לו "ער ועונה" (מלאכי ב, יב), ערירי בלא יורש, כאשר תאמר: "ובכל תבואתי תשרש" (איוב לא, יב), תעקר שרשיה, כך לשון ערירי חסר בנים, ובלעז דישאנפנטי"ש (Desenfantez). ולי נראה: "ער ועונה" מגזרת "ולבי ער" (שיר השירים ה, ב), ו"ערירי" לשון חרבן, וכן: "ערו ערו" (תהילים קלז, ז), וכן: "ערו" (חבקוק ג, יג), וכן: "ערער תתערער" (ירמיה נא, נח), וכן: "כי ארזה ערה" (צפניה ב, יד):

— ביאור —

הפוכה על-פי ההקשר.²² רש"י מביא דוגמא לכך מאיוב (לא, יב): "ובכל תבואתי תשרש" - תעקור את התבואה מן השורש, הפוך מהמשמעות הרגילה של המילה 'להשריש' - לנטוע את הצמח באדמה כדי שיכה שורשים ויצמח. רש"י מביא את תרגום המילה בצרפתית Desenfantez, שפירושה חסר ילדים. רש"י חולק על מנחם בן סרוק בשתי נקודות:

◁ המילה ערירי אינה מהשורש ער.

הולך ערירי. רש"י מביא שני פירושים למילה "ערירי":

הפירוש הראשון הוא של מנחם בן סרוק.²² לדעתו המילה "ערירי" נגזרת מהשורש 'ער'. 'ער' פירושו יורש - בן ממשיך, כמו במלאכי (ב, יב): "יכרת ד' לאיש אשר יעשנה ער ועונה מאהלי יעקב", ד' יעניש את הרשעים שלא יזכו לדורות המשך בתוך עם ישראל. כך גם פירש שם ה"אבן עזרא": "ער" פירושו בן, ו"עונה" - נכד.²³ 'ערירי' הוא ההפך של 'ער' ופירושו 'חסר בנים'. כי ישנן מילים רבות המשמשות גם למשמעות

22. מגדולי המדקדקים הקדומים, חי לפני כ-1000 שנה. כתב את "המחברת" - מילון בעברית למקרא, העוסק בשורשי המילים ונטיותיהן. ב"מחברת" השתמשו: רש"י, רשב"ם, רבנו תם ועוד.

23. כך גם תרגם יונתן בן עוזיאל: "בר ובר בר".

24. עיין רש"י בחומש שמות (כז, ג ד"ה "לדשנו") העומד על תופעה זו, ומביא דוגמאות רבות לכך.

— ביאור (המשך) —

בה" (תהלים קלז, ז). לפי ההקשר, פירוש המילה "ערו" הוא החריבו. אנא ד' זכור את רעתם של בני אדום, שאמרו להחריב את ירושלים עד היסוד. גם שם רש"י מפרש: "לשון חורבן... ואינו נופל אלא על דבר שעוקרין שורשיו מהארץ".

ב. "יצאת לישע עמך... מחצת ראש מבית רשע ערות יסוד עד צואר סלה" (חבקוק ג, יג). בפסוק זה הנביא מודה לד' שיצא להציל את עמו, ומחץ את ראש הרשעים והחריב את ביתם מהיסוד עד הצואר.

ג. "כה אמר ד' צבאות חומות בבל הרחבה עָרְעָר תִּתְעַרְעַר (= חרוב תחרב) ושעריה הגבוהים באש יצתו" (ירמיה נא, נח). הנביא מנבא בשם ד', את חורבנה של בבל הגדולה.

ד. צפניה הנביא מנבא את חורבנם של הגויים אשר התעללו בעם ישראל ואומר: "חֹרֵב בִּסְף כִּי אֶרְזָה עֶרְה" (צפניה ב, יד). פירושו: החורבן יהיה גדול וניכר בסף - ביסודות הבית, כי עץ הארז שממנו בנו את הבית ייהרס.

המילה "ער" אין משמעה יורש בשום מקום, אלא פירושה בכל מקום 'אינו ישן', כמו בשיר השירים (ה, ב): "ולבי ער", שם מבאר רש"י: "הקב"ה שהוא צור לבבי וחלקי ער לשמרני ולהיטיב לי". הפסוק הנ"ל ממלאכי שמנחם בן סרוק מביא כראיה, פירושו לפי רש"י (שבת נה ע"ב): "לא יהיה ער בחכמים ולא עונה בתלמידים", כלומר שלא יזכו הרשעים להשתתף עם החכמים בדו-שיח הלימודי כאילו הם ישנים, ואפילו עם התלמידים לא יהיה להם חלק. ועיין רש"י במלאכי המבאר: "ער - לשון אדם חריף", ופירוש זה מקביל לביאורו כאן "ער" - ערני, תוסס, חי וחרף; הפוך ובניגוד ל"עירי" שהוא "לשון חרבן", ופירושו חרב והרוס. רש"י נאמן לפירושו, כי להלן (פרק טז, ב) בד"ה "אולי איבנה ממנה" הוא מבאר: "לימד על מי שאין לו בנים שאינו בנוי אלא הרוס".

רש"י מביא כמה פסוקים להוכיח את פירושו:

א. "זכור ד' לבני אדום את יום ירושלים האומרים ערו ערו עד היסוד

— עיון (על עמוד קודם) —

הוֹלֵךְ עֲרִירִי. אף שאונקלוס תירגם את המילה כמנחם בן סרוק, 'בלא ולד', רש"י נמנע מלפרש כך. לפי רש"י כשאברהם אמר שהוא ערירי, הוא לא רק ציין בזה עובדה שאין לו ילדים, אלא הוא ראה בזה את חורבנו האישי.

— רש"י —

וּבֶן־מֶשֶׁק בֵּיתִי. כתר־גוֹמוֹ, שְׁכַל בֵּיתִי נִיזוֹן עַל פִּיו, כְּמוֹ: "וְעַל פִּיךָ יִשָּׁק" (להלן מא, מ), אֶפּוֹטֶרּוֹפּס שְׁלִי, וְאִילּוֹ הִיָּה לִי בֶן הִיָּה בְנֵי מִמוֹנָה עַל שְׁלִי: דְּמֶשֶׁק. לִפִּי הַתִּרְגוֹם מִדְּמֶשֶׁק הִיָּה, וּלְפִי מִדְּרַשׁ אֲגֵדָה שֶׁרָדַף הַמַּלְכִּים עַד דְּמֶשֶׁק (בְּרַאשִׁית רַבָּה מִד, ט). וּבִתְלֻמוֹד שָׁלָנוּ (יוֹמָא כח ע"ב) דְּרִשּׁוּ נוֹטְרִיקוֹן: דּוֹלָה וּמִשְׁקָה מִתּוֹרַת רַבּוֹ לְאַחֲרִים:

— ביאור —

וּבֶן־מֶשֶׁק בֵּיתִי. רש"י מְבַאֵר שְׁנֵי ב. לִפִּי הַמִּדְרַשׁ - הַמִּילָה "דְּמֶשֶׁק" מְצִינָתָא אֶת זְכוּתוֹ שֶׁל אֱלִיעֶזֶר, אֲשֶׁר רָדַף אֶת הַמַּלְכִּים עַד "דְּמֶשֶׁק", כְּמוֹ שֶׁרָאִינוּ בִּפְרָק הַקּוּדֵם (פְּסוּק טו): "וַיִּרְדָּפֵם עַד חוּבָה אֲשֶׁר מִשְׁמָאל לְדְמֶשֶׁק"; וְגַם שֵׁם רִש"י פִּירֵשׁ שֶׁאֱלִיעֶזֶר הוּא שְׁלִיזוּהָ אֶת אֲבֵרָהָם אֲבִינוּ בְּמִלְחָמָה. ג. לִפִּי הַתְּלֻמוֹד הַבְּבִלִי - הַמִּילָה "דְּמֶשֶׁק" הִיָּה רִאשִׁי תִּיבוֹת (= נוֹטְרִיקוֹן) וּפִירוּשָׁה: 'דּוֹלָה וּמִשְׁקָה'. לִפִּי הַסִּבֵּר זֶה נִרְאָה, שֶׁאֱלִיעֶזֶר אֲמוֹר לִהְיוֹת הַיּוֹרֵשׁ הַרוֹחוּנִי שֶׁל אֲבֵרָהָם, בְּגַלֵּל שֶׁהוּא הִפִּיץ אֶת תּוֹרַת רַבּוֹ. א. פִּירוּשׁ הַמִּילָה "בֶּן מֶשֶׁק": אֲוֹנְקְלוֹס תִּרְגַּם "בֶּר פֶּרְנֶסָא", וְהַכוּוֹנָה שֶׁאֱלִיעֶזֶר הוּא הַפֶּרְנֶס הָאַחֲרָאִי עַל כָּל עֲנִינֵי הַבֵּית. ב. מְבַאֵר אֶת תְּלוּנָתוֹ שֶׁל אֲבֵרָהָם, וְהִיא שֶׁאֲדָם זָר מִטְּפֵל בַּחֲפָצָיו, וְזֹאת בְּגַלֵּל שֶׁאֵין לוֹ וָלֵד. דְּמֶשֶׁק. רש"י מְצִיעַ שְׁלוּשָׁה פִּירוּשִׁים לְמִילָה "דְּמֶשֶׁק": א. לִפִּי הַתִּרְגוֹם - בְּדֶרֶךְ הַפֶּשֶׁט הַפְּסוּק מִלְּמַדְנוּ שֶׁאֱלִיעֶזֶר בָּא מֵהַעִיר דְּמֶשֶׁק; הוּא אִישׁ זָר שֶׁהִגִּיעַ מִמִּרְחָקִים, וְעַל־כֵּן אֵינוֹ רָאוּי לִהְיוֹת הַיּוֹרֵשׁ.

— עיון —

דְּמֶשֶׁק. בְּבִיאור הַסִּבֵּרנוּ, עַל פִּי הַפִּירוּשִׁים הַשּׁוֹנִים שֶׁל רִש"י, מִדּוּעַ הַתּוֹרָה נּוֹתֶנֶת לְאֱלִיעֶזֶר אֶת הַתּוֹאֵר "דְּמֶשֶׁק". נוֹסִיף פֶּה עוֹד נִקּוּדָה לְכָל פִּירוּשׁ: "מִדְּמֶשֶׁק הִיָּה" - יִתְכֵּן שֶׁרִש"י מְכוּוֹן כֵּאֵן לְמָה שֶׁכָּתַב בִּפְרֻשְׁתּוֹ חִי שֶׁרָה (לְהֵלֶן כֵּד, לט), כִּשְׁאֱלִיעֶזֶר רִמְזָה שֶׁהוּא מְעוֹנִיין שְׁבִתוֹ תִּתְחַתֵּן עִם יִצְחָק: "אֲמַר לוֹ אֲבֵרָהָם, בְּנֵי בְרוּךְ וְאַתָּה אֲרוּר, וְאֵין אֲרוּר מִדְּבַק בְּבְרוּךְ". זֵרוּתוֹ שֶׁל אֱלִיעֶזֶר הִיא מֵהוֹתִית. אֲמִנָּם מִבְּחִינָה אִישִׁית הוּא הִיָּה עֶבֶד צָדִיק, אֲךָ לְצִדְקוֹת זֶה הוּא זָכָה בַּהֲיוֹתוֹ עֶבְדוֹ שֶׁל אֲבֵרָהָם וּמִשּׁוּעֶבֶד לוֹ. הוּא כִשְׁלֻעֲצָמוֹ וּבִכּוּחוֹ, לֹא הִיָּה לוֹ אֶת הָעֲנִיין הָאֵל־לוֹהֵי כְּמוֹ שֶׁהִיָּה לְאֲבֵרָהָם אֲדוֹנוֹ, וְלִכֵּן אֵין הוּא יִכּוֹל לִהְיוֹת יּוֹרֵשׁוֹ. "שֶׁרָדַף אֶת הַמַּלְכִּים עַד דְּמֶשֶׁק". הַמַּהְרֵז"ו, פֶּרֶשׁן הַמִּדְרַשׁ רַבָּה, מִפְּרֵשׁ, שֶׁאֲבֵרָהָם אֲבִינוּ רָאָה בְּנִיסִים שֶׁעָשָׂה לוֹ הַקֶּב"ה עַל יְדֵי אֱלִיעֶזֶר עֶבְדוֹ סִימָן מִן הַשָּׁמַיִם שֶׁהוּא מִיּוֹעֵד לְרִשְׁתָּ אוֹתוֹ, וְכֵאֵלּוֹ הוּא הַבֵּן הַמּוֹבִטָח. אֲךָ אֲבֵרָהָם לֹא הִסְכִּים לָכֶךָ. "דּוֹלָה וּמִשְׁקָה מִתּוֹרַתוֹ שֶׁל רַבּוֹ לְאַחֲרִים". יֵשׁ הַבְּדֵל בֵּן עֶבֶד לְתַלְמִיד: עֶבֶד מְצִיֵּת

אונקלוס

ג וַיֹּאמֶר אַבְרָם הֵן לִי לֹא נִתְּתָה
זָרַע וְהִנֵּה בֶן-בֵּיתִי יוֹרֵשׁ אֹתִי:
ג וַיֹּאמֶר אַבְרָם הָאֵל לִי
לֹא יִהְיֶה בֵּיתִי וְלֹד, וְהָאֵל בֶּן
בֵּיתִי יִרִית יִתִּי:

— רש"י —

(ג) הֵן לִי לֹא נִתְּתָה זָרַע. ומה תועלת בכל אשר תתן לי:

— עיון (המשך) —

לרבו, ואינו יכול לעשות דבר שלא באישור אדונו. תלמיד אכן ממשיך את דרכו של רבו, אך יש לו גם כח לחדש מעצמו על בסיס מה שלמד מרבו. אברהם התלונן שממשיך דרכו - אליעזר - אינו תלמיד אשר פורה ויוצר, אלא עבד שמעביר הלאה רק את מה שלמד מרבו, "כמו תוכי", אך אברהם רצה בבן אשר יסלול דרך ייחודית משלו. אפשר גם להסביר, ששלושת הפירושים אכן מתארים את זכויותיו של אליעזר: הוא בא מדמשק, וליווה את אברהם מתחילת דרכו כעבד נאמן. בנוסף, הוא גם לחם את מלחמותיו של אברהם כגיבור ממש, ומבחינה רוחנית הוא היה ברמה גבוהה, והפיץ את תורתו של רבו אברהם. בגלל מסירותו הגדולה לרבו וזכויותיו אלו, אפשר היה להחשיבו ליורשו הרוחני של אברהם אבינו. אברהם ראה כאן סכנה ממשית לכל מפעל חייו, ולכן כשם שנאלץ להיפרד בשעתו מלוט, כך התפלל עתה שאליעזר לא יהיה מועמד לזכות בירושתו. הקב"ה שמע בקולו והרגיעו: "לא יירשך זה" (פסוק ד), וחזר והבטיח לו בן ממש: "אשר יצא ממעיך הוא יירשך" (שם).

— ביאור —

הֵן לִי לֹא נִתְּתָה זָרַע. רש"י נתקשה, מדוע אברהם חוזר לומר: "הֵן לִי לֹא נִתְּתָה זָרַע", אחרי שכבר התלונן: "ואנוכי הולך ערירי"? מסביר רש"י שבפעם הראשונה אברהם התלונן על מצבו העגום שהוא חסר ילדים, ואם נאמר שאולי הוא יתנחם

ויסתפק בהבטחת ההגנה והשכר שבפסוק א', אומר אברהם שאין זו מטרה בחיים לקבל שכר, ואין לו בכך כל תועלת, אלא ייעודו בחיים הוא להקים אומה שתהיה "ממלכת כהנים", ובלי ולד אין הוא יכול למלא את ייעודו.

אונקלוס

וְהָא פִּתְגָמָא דִּי עָמִיָּה
לְמִימַר לָא יִירְתַּנְךָ דִּין,
אַלְהִין בְּרִיתְּךָ לִיד
הוּא יִירְתַּנְךָ: ^ה וְאַפִּיק
יְתִיָּה לְבָרָא וְאָמַר
אַסְתָּכִי כָעַן לְשִׁמְיָא
וּמְנִי כּוֹכְבֵּיָא אִם תְּכּוּל
לְמִמְנִי יְתִהוֹן, וְאָמַר
לִיָּה כְּדִין יְהוֹן בְּנֶךָ:

וְהִנֵּה דְבַר־יְהוָה אֵלָיו לֵאמֹר
לֹא יִירָשְׁךָ זֶה כִּי־אִם אֲשֶׁר יֵצֵא
מִמֶּעֶיךָ הוּא יִירָשְׁךָ: ^ה וַיֹּצֵא אֹתוֹ
הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הַבְּטַנָּא הַשְׂמִימָה
וּסְפֹר הַכּוֹכָבִים אֲסִיתוּכָל לְסַפֵּר
אַתֶּם וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה יִהְיֶה זִרְעֶךָ:

— רש"י —

(ה) וַיֹּצֵא אֹתוֹ הַחוּצָה. לפי פשוטו, הוציאו מאהלו לחוץ לראות הכוכבים. ולפי מדרשו, אמר לו: צא מאצטגנינות שלך שראית במזלות שאינך עתיד להעמיד בן, אברם אין לו בן, אבל 'אברהם' יש לו בן. וכן שרי לא תלד, אבל 'שרה' תלד, אני קורא לכם שם אחר וישתנה המזל (בראשית רבה מד, י; נדרים לב ע"א). דבר אחר, הוציאו מחללו של עולם והגביהו למעלה מן הכוכבים, וזהו לשון הבטה, מלמעלה למטה (בראשית רבה מד, יב):

— ביאור —

וַיֹּצֵא אֹתוֹ הַחוּצָה. מדוע הוציא
ד' את אברם החוצה, ומהיכן הוא יצא?
רש"י עונה שלוש תשובות:
א. לפי הפשט - ד' הוציאו מאוהלו,
כדי שיראה את הכוכבים. אולם
פירוש זה לא משכנע, כי לא צריך
לצאת החוצה כדי לדעת שבשמים
ישנם אין ספור כוכבים. לכן רש"י
מביא פירושים נוספים.
ב. לפי המדרש - אין מדובר ביציאה
פיסית אלא ביציאה רעיונית -
להשתחרר מתפיסות עולם שגויות.
ד' אומר לאברם שיש לו עדיין
קונצפציה (= תפיסה, השקפה)
אלילית-דטרמיניזם²⁵ - הגורסת
שהמזל הוא שקובע את חיי האדם, <

25. תורת הסיבות - השיטה הקובעת קיום סיבה מכוונת לכל המתרחש בטבע וברצון האדם, בניגוד לשיטת הבחירה החופשית (מילון אבן שושן).

— ביאור (המשך) —

ולא השגחת הא־לוהים הפועלת בהתאם לבחירתו החופשית של האדם. לפי תפיסה זו הגורל אינו ניתן לשינוי, ועל־כן ד' מבהיר לאברם, שבורא עולם ברצונו עושה אדם עקר, וברצונו נותן לו ילדים. שינוי השם הוא בעצם שינוי במדרגתו הרוחנית של אברם, וכשאברם יגיע למדרגת 'אברהם' ושירי תגיע למדרגת 'שרה', אזי הם כן יולידו ילדים. בסוף הפרשה נסביר בע"ה, מה טמון בשינויי השמות הללו.

ג. לפי המדרש הנוסף - ד' הוציא את אברם מן העולם כדי שייבט עליו מלמעלה למטה. לפי פירוש זה, אכן יש "טבע", יש בעולם מערכת חוקים שאינם ניתנים לשינוי, כי כך רצה יוצר כל לברוא את עולמו, אולם הקב"ה "הוציאו מחללו של עולם והגביהו" - חידש לאברם תפיסת עולם וחשיבה מחודשת, "למעלה מן הכוכבים" - שהיא מעל ומחוץ לחוקיות של המערכות הטבעיות, והוא יזכה לנס שיש בו שינוי במערכת היצירה.²⁶

— עיון —

וַיֹּצֵא אֹתוֹ הַחוּצָה. האגדה מגלה את הרעיון הטמון בפשט, ועל־כן אין סתירה בינה לבין פשט הכתוב. על־פי הפשט, אכן הקב"ה בכבודו ובעצמו הוציא את אברם החוצה, ואמר לו: 'הסתכל נא, הנה אינך יכול לספור הכוכבים, כך יהיה זרעך'. על־פי המדרש, שתי האגדות מגלות את הרעיון הטמון בכתוב, שיהיה זה נס גדול, והבלתי אפשרי יתקיים. כי הלידה אצל אברם ושירי היא בגדר מופת, היות ועל פי חוקי הטבע אין הם יכולים להוליד.

26. עיין "פרי תואר" על מדרש זה.

אונקלוס

וְהָאֱמֶן בִּיהוָה וַיִּחְשְׁבֶהָ לוֹ , וְהִימִין בְּמִימְרָא דִּי, וַיִּחְשְׁבֶהָ לִּיה לְזָכוֹ: עֲדָקָה:

— רש"י —

(ו) וְהָאֱמֶן בִּיהוָה. לא שאל לו אות על זאת, אבל על ירושת הארץ שאל לו אות ואמר לו: "במה אדע" (להלן פסוק ח):

— ביאור —

וְהָאֱמֶן בִּיהוָה. על הבטחת הקב"ה לאברם כי זרעו יהיה ככוכבי השמים (פסוק ה) - העידה התורה כי אברם האמין בה' ולא ביקש אות וסימן על כך (ו), אך על הבטחת ירושת הארץ (ז) ביקש אברם אות - "במה אדע כי אירשנה" (ח). רש"י

לומד מכך שאברם אכן האמין להבטחת הזרע, אך לא האמין להבטחת הארץ, ולכן ביקש אות. המקור לדברי רש"י היא הגמרא בנדרים (דף לב ע"א), האומרת שבגלל חטא זה נשתעבדו בניו של אברם במצרים.

— עיון —

וְהָאֱמֶן בִּיהוָה. מדוע אברם האמין להבטחת הזרע ולא האמין להבטחת הארץ? אם הוא האמין שא-לוהים יכול לעשות נס ולתת לו ולד, א-לוהים יכול גם לתת לו את הארץ? התשובה לכך נעוצה בהבדל הגדול בין הבטחת הזרע להבטחת הארץ. הבטחת הזרע היא מתנת א-לוהים שאינה תלויה בזכויותיהם של האב או האם. אבל ירושת הארץ, תוך גירוש העמים היושבים בה, תיתכן רק אם בני אברם יצייתו באופן מוחלט לחוקי א-לוהים, ומי יכול להיות ערב לו לאברם שבניו יילכו בדרך ד'? היות ואין ציות אמיתי לדבר ד' אלא למי שהוא בעל בחירה חופשית, ייתכן שבניו יבחרו שלא ללכת בדרך ד', וממילא הבטחת ד' בהיותה 'על תנאי' לא תצא לפועל, ובניו לא יירשו את הארץ. משום כך אברם לא האמין להבטחה זו, וביקש עליה אות וסימן לכך שהיא תתממש בכל אופן.

אמנם הקב"ה 'הכל יכול' נתן את הבחירה החופשית לאדם, אך אין סתירה לכך שביכולתו להתנות את נתינת הארץ בהליכה בדרך ד' ואף לכרות ברית על הבטחה זו. הקב"ה יכול שלא להתערב בבחירה החופשית של בני אברם, אך מאידך לכוון אותם לדרך האמת, ולגרום להם לעשות רצונו, בבחינת "ועשיתי את אשר בחוקי תלכו ומשפטי תשמרו ועשיתם" (יחזקאל לו, כז). שנאת הגויים ורדיפותיהם יביאו את בניו של אברם להכרה בד' מתוך בחירתם החופשית ורצונם שלהם, והצרות יביאו אותם לומר: "נחפשה דרכינו ונשובה אל ד'" (איכה ג, מ). על פי זה מובן מדוע הראה ד' לאברם את הצרות העתידות לבוא על העם היהודי, כשכרת עמו ברית על ירושת הארץ. ואולי זוהי כוונת הגמרא בנדרים האומרת שאברם נענש בירידת זרעו למצרים. ה"עונש", שעבוד נורא בידי הגויים, הוא בעצם תשובה לבקשתו של אברם אבינו, אשר ביקש לדעת כיצד ד' יממש את הבטחתו.

— רש"י —

וַיַּחְשְׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה. הקב"ה חשבה לאברם לזכות ולצדקה על האמונה שהאמין בו.

— ביאור —

לו דבר מהשם יתברך.
רש"י מפרש שהנושא של המשפט השני הוא הקב"ה, הקב"ה החשיבה לאברם צדקה, ו"צדקה" פירושה זכות. וכוונת הפסוק לומר שהקב"ה העריך מאוד את אמונתו של אברהם אבינו בו, והחשיב לו זאת לזכות.
רש"י לא הסביר כרמב"ן, אולי סבר שמשמעות המילה "צדקה" אינה חסד אלא צדק שנעשה מתוך משפט, ולא ייתכן שאברם חשב שמן הדין מגיע לו משהו מהשם יתברך.

וַיַּחְשְׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה. בפסוקנו שני חלקים שהם שני משפטים: א. "והאמין בד'". ב. "ויחשבה לו צדקה". החלק הראשון ודאי מוסב על אברם: אברם האמין בד'. אך בחלק השני אפשר להסתפק: מיהו הנושא, מי חשבה למי צדקה, ומה פירוש המילה "צדקה"? הרמב"ן מפרש, שאברם הוא הנושא של שני המשפטים, ואברם הוא שהחשיב את הבטחת ד' ל"צדקה". משמעות המילה "צדקה" לפירוש זה היא "חסד", כלומר אברם ראה בהבטחת הזרע מהבורא יתברך חסד גמור, היות ולא מגיע

— עיון —

וַיַּחְשְׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה. הרמב"ן דוחה את פירושו של רש"י. הוא טוען, שלא ייתכן שלאבי האומה יהיו ספקות בהבטחות הא־לוהיות. האדם שהפיל עצמו לכבשן האש, ועמד בנסיונות רבים וקשים, הוא ודאי מאמין ללא שום ספקות.
נראה לי לומר, שודאי אף רש"י אינו חושד בו באברם בחוסר אמונה. אמנם רש"י מבין שיש מדרגות באמונה. היות והא־לוהים אינו נראה, קשה מאד להאמין בצורה אמיתית, פנימית ושלמה שהוא הכח המוביל את העולם ואין בלתו; וגם במאמין גדול יתכן צל צילו של ספק. אמנם ההיסוס הקטן הזה לא ימנע ממנו למסור את נפשו עבור א־לוהים, אבל גם כל מסירות נפשו לא מצליחה תמיד למחוק את ההיסוסים האנושיים. התורה מעידה על אברם כי הוא "האמין בד'", ומרמזת שהוא הגיע למדרגה גבוהה של אמונה בד'. אך לפי רש"י עדיין לא הגיע לשלימות, והייתה לו איזושהי נסיגה קלה באמונה, ומשום כך הוא ביקש אות לאמת את הבטחת הארץ. כשהתורה אומרת: "ויחשבה לו צדקה", זו עדות שד' העריך את מדרגת האמונה שאליה הגיע אברם, אך מכאן הוא צריך עדיין להמשיך ולהתעלות. זוהי הסיבה לכך שמייד בסמוך התורה מספרת על כריתת ברית בין ד' לאברם, ברית אשר תרומם את אברם למדרגה נישאה יותר ותחזק את הקשר שלו עם ד', וחוזר חלילה, עד שיגיע לנסיון העקידה - השלימות הסופית.

— רש"י —

דבר אחר: "במה אדע" (פסוק ח'), לא שאל לו אות, אלא אמר לפניו: הודיעני באיזה זכות יתקיימו בה. אמר לו הקב"ה: בזכות הקורבנות (בראשית רבה מד, יד):

— ביאור —

דבר אחר. לפי הפירוש השני של רש"י, כלל לא היה לאברהם אבינו ספק באמיתותה של ההבטחה, אלא הוא רצה לדעת בזכות איזו מצוה עם ישראל יזכה לרשת הארץ. התשובה לשאלתו נמצאת בפסוק הבא, בו ד' מבקש ממנו לקחת שלושה פרים, שלוש עיזים, שלושה

אילים, תור וגוזל. כל הבהמות והעופות הללו משמשים לקורבנות חטאת, שאדם מביא לכפרה על חטאיו. הקב"ה אמר לאברהם, שבזכות הקרבת קורבנות החטאת המכפרים על העוונות, בני ישראל יזכו לרשת הארץ.

— עיון —

דבר אחר. לפי הפירוש הראשון, אברהם אבינו התקשה להבין כיצד רשעים יכולים לרשת את הארץ? קושי זה גרם לאברהם אבינו לחולשה באמונה. לפי האגדה שהביא רש"י, תמיהה זו רק הביאה אותו לשאול מד' יתברך מהו פשר הדבר. תשובתו של הקב"ה לא כל כך מובנת, האם עצם הקרבת הקורבנות מכפרת על העוונות? הרי הנביאים הוכיחו קשות את ישראל, אשר חשבו שהבאת הקורבן בלבד, ללא תיקון המעשים, יכולה היא שתביא את הסיוע הא-לוהי, ולא היא, שהרי קורבן מכפר רק למי ששב מעוונותיו, ואין הקורבן בא לחפות על עוברי עבירה. אמנם אם נדקדק בפירוט בעלי החיים שבפסוק ט', ובפירוש רש"י שם, נראה כי כל הקורבנות באים לכפרה, ואין מוזכרים כלל קורבנות העולה, המנחה או השלמים. לא מדובר בקורבנות 'רגילים' כגון תמידין, או נדרים ונדבות, שאפשר להביאם בלב ולב וכביכול לשחד בהם את הקב"ה, אלא מדובר בקורבנות הבאים לתיקון וכפרה של חטאים, שתחילת התהליך הוא חרטה ותשובה, ומירוקה של התשובה והכפרה הגמורה היא בהבאת הקורבן. ניתן לפרש את תשובתו של הקב"ה לאברהם: יודע אני שבניך יחטאו, אבל כל חטא ניתן לתיקון. הבאת קורבן לכפרה על חטא לאחר תהליך של תשובה זהו מעשה המבטא רצון לשנות כיוון ולהתעלות. [בהמשך הפסוקים נסביר בע"ה, איזה חטא כל קורבן בא לכפר.]

אונקלוס

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֲנִי יְהוָה אֲשֶׁר
הוֹצֵאתִיךָ מֵאוּר כַּשְׂדִּים לָתֶת
לְךָ אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת לְרִשְׁתָּהּ:
וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי יְהוָה בְּמָה אֲדַע
כִּי אִירְשֶׁנָּה: ט וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים
קַחְהָ לִּי עֵגְלָה מְשֻׁלֶּשֶׁת וְעֵז
מְשֻׁלֶּשֶׁת וְאַיִל מְשֻׁלֶּשׁ וְתֹר
וְגֹזָל:
וַיֹּאמֶר לִיהוָה אֲנִי יְהוָה
וְדַעְתִּיךָ לְמַתָּן לְךָ יְת
אֲרָעָא הָדָא לְמִירְתָּה:
וַיֹּאמֶר, יְיָ אֱלֹהִים בְּמָה
אֲדַע אֲרִי אִירְשֶׁנָּה: ט
וַיֹּאמֶר לִיהוָה קָרִיב קָדְמִי
עֵגְלִין תִּלְתָּא וְעֵזִין
תִּלְתָּא וְדִכְרִין תִּלְתָּא,
וְשִׁפְנִינָא וְבֵר יוֹנָה:

— רש"י —

(ט) עֵגְלָה מְשֻׁלֶּשֶׁת. שלושה עגלים, רמז לשלושה פרים: פר יום הכיפורים, ופר העלם דבר של ציבור, ועגלה ערופה (בראשית רבה מד, יד):

— ביאור —

עֵגְלָה מְשֻׁלֶּשֶׁת. "משולשת". פירושו שלושה. שלושת העגלים מרמזים לשלושה קורבנות: שני פרים (עגל בן שלוש שנים קרוי פר), ועגלה אחת (נקבת העגל). ונבארים אחד לאחד: "פר יום הכיפורים": ביום הכיפורים הכהן הגדול מקריב פר לכפר על עוונותיו, עוונות משפחתו ועוונות הכוהנים. מכיוון שהכהן הגדול הוא המנהיג הרוחני של האומה וממונה על חינוכה, על־כן הוא מקריב את הקורבן הזה. וטעמו מבואר, כי תחילה צריכים המכוננים להיות נקיים מכל רבב, ורק אז ילך כל העם בעקבותיהם בדרך התורה. "פר העלם דבר של ציבור": קורבן

שהוקרב על־ידי חברי הסנהדרין, כאשר התירו בטעות דבר איסור, והציבור פעל על פי הנחייתם המוטעית. "העלם דבר" פירושו, שהאמת נעלמה מחברי הסנהדרין, "של ציבור" - הציבור יישם את ההוראה המוטעית. היות וחברי הסנהדרין הם מנהיגי העדה, המורים לעם מהו רצון ד' הבא לידי ביטוי בפסק ההלכה, עליהם להתחזק בכל כוחם להיות נאמנים לתורה, כי טעותם גוררת אחריהם את כל הציבור. "עגלה ערופה": כשנמצא חלל סמוך לעיר ולא יודעים מי הרגו, זקני העיר ההיא, שהם חברי בית הדין ומנהיגי העדה, צריכים לקחת עגלה להורידה אל נחל איתן ולערוף אותה שם, ולומר <

— רש"י —

וְעֵז מִשְׁלֶשֶׁת. רמז לשעיר הנעשה בפנים, ושעירי מוספין של מועד, ושעיר חטאת יחיד (בראשית רבה מד, יד):

וְאֵיל מִשְׁלֶשֶׁת. אשם ודאי, ואשם תלוי, וכבשה של חטאת יחיד (בראשית רבה מד, יד):

— ביאור (המשך) —

מקריבים גם שעירים לחטאת (במדבר כח-כט). קורבנות אלו באים לכפר על הטמאים שנכנסו לבית המקדש ללא ידיעה שהם טמאים (עיין משנה ריש שבועות).

"שעיר חטאת יחיד": עבירה הנעשית במזיד וחיובה כרת, העושה אותה בשגגה חייב להקריב כבשה או שעירה לחטאת (ויקרא ד, כז). מלבד אם החוטא הוא הנשיא - המלך, אזי הוא מקריב שעיר זכר, או אם העבירה שנעשתה בשגגה היא עבודה זרה.

וְאֵיל מִשְׁלֶשֶׁת. שלושת האילים מרמזים גם כן לשלושה קורבנות: שני אילים וכבשה אחת שהיא נקבת האיל. ונבארם אחד לאחד:

"אשם ודאי": בתורה חמישה סוגים של קורבנות "אשם ודאי" הבאים לכפר על עברות שונות: "אשם גזלות" - הכופר בתביעת ממון של חברו ונשבע לשקר ואחר-כך הודה חייב אשם (ויקרא ה, כא-כה). "אשם מעילות" - המועל בקדשי ד', שנהנה מהם או הוציאם מרשות הקודש (שם שם, טו-טז). "אשם שפחה חרופה" - הבא על שפחה חרופה, דהיינו חציה שפחה וחציה בת חורין המאורסת לעבד עברי (ויקרא יט, כ-כא). "אשם נזיר" - נזיר שנטמא במת בתוך ימי נזירותו, מביא אשם אחר שנטהר (במדבר ו, ט-יב). "אשם מצורע" - מביא המצורע לאחר שנרפא מצרעתו ונטהר (ויקרא יד, יב).

<

דברים מסויימים (דברים כא, א-ט). התורה מדגישה שהאחריות לאסונות הפוקדים את הכלל וגם את הפרט, רובצת על המנהיגים.

וְעֵז מִשְׁלֶשֶׁת. אף כאן "משולשת" היינו שלוש. שלוש העזים מרמזות לשלושה קורבנות חטאת הבאים מן השעירים. שעיר הוא תיש, הזכר של העז הנקבה. ונבארם אחד לאחד:

"שעיר הנעשה בפנים": ביום הכיפורים הכהן הגדול מקריב שני שעירים לכפר על החטאים של בני ישראל, ומעלה עליהם גורל. האחד "אשר עלה עליו הגורל לד' ועשהו חטאת" (ויקרא טז, ט) נשחט, ודמו מובא לתוך קודש הקודשים - "והביא את דמו אל מבית לפרוכת". שם עומד הכהן בין בדי הארון, ומזה מן הדם באצבעו "אחת למעלה ושבע למטה" (יומא פרק ה משנה ד). ומכאן בא שמו "שעיר הנעשה בפנים" - בתוך קודש הקודשים. לעומתו השעיר השני אינו נשחט אלא נשלח אל המדבר ביד איש עיתי, ושם נדחף מעל גבי צוק, והוא נקרא "השעיר לעזאזל". לפי רש"י, אין בפסוק רמז לשעיר זה.

"שעירי מוספים של מועד": בראשי חודשים, בשלושת הרגלים, בראש השנה וביום הכיפורים, מקריבים קורבנות מוסף, בנוסף לקורבנות התמיד המוקריבים בכל יום. רוב קורבנות המוסף הם קורבנות עולה, אולם בכל המועדים האלה

— רש"י —

ותר וגזל. תור ובן יונה (בראשית רבה מד, יד):

— ביאור (המשך) —

עשירית האיפה סולת בלבד (ויקרא ה). המיוחד בקורבן זה שהעני יכול להקריב תור או בן יונה במקום הבהמה. כגון: אדם שידע עדות, ונשבע שאינו יודע; אדם טמא ששכח את טומאתו, ונכנס לבית המקדש או שאכל בשר קורבן; אדם שנשבע להרע או להיטיב לעצמו, שכח ועבר על שבועתו (ויקרא שם). וכן מצורע המביא קורבנות לטהרתו "ואם דל הוא ואין ידו משגת... ושתי תורים או שני בני יונה... אחד חטאת ואחד עולה" (ויקרא יד, כא). קורבן חטאת זה מכונה "עולה ויורד", כי ערך הקורבן משתנה לפי מצבו הכלכלי של החוטא, להבדיל מקורבן החטאת שדיברנו עליו לעיל המכונה "חטאת קבועה" הואיל וערכו קבוע.

"אשם תלוי": אדם שיש לו ספק אם עבר עבירה, בעברות שחייבים על זדון כרת ועל שגגתן חטאת, כגון שהיו לפניו חתיכת חלב וחתיכת שומן, ואכל אחת מהן, ואינו יודע איזו אכל (כריתות פרק ד משנה א) מביא קורבן זה (ויקרא ה, יז).

"כבשה של חטאת יחיד": עבירה הנעשית במזיד וחיובה כרת, העושה אותה בשגגה חייב להקריב כבשה או שעירה לחטאת (ויקרא ד, כז).

ותר וגזל. ישנן עבירות בהן התורה מתחשבת במצבו הכלכלי של החוטא: העשיר מביא כשבה או שעירת עיזים לחטאת, העני מקריב שתי תורים או שני בני יונה אחד לחטאת ואחד לעולה, דל שבדלים שהוא עני ביותר, מקריב

— עיין —

ותר וגזל. לא נוכל לעמוד כאן על המשמעות של כל קורבן וקורבן, ובעזרת ד' נעשה זאת בפירושו לספר ויקרא, אולם נסביר שלוש נקודות:

א. "השעיר לעזאזל" אינו מוזכר כאן. אולי בגלל שהוא מיוחד בכך שהוא מכפר ללא תשובה, ואנו הסברנו לעיל, שהקב"ה עונה לאברהם כי בני ישראל יזכו לרשת את ארץ ישראל דווקא בזכות התשובה שיעשו באמצעות הקרבת הקורבנות.

ב. הקורבן מבטא את אמונתנו שיש קשר בין האדם המוגבל לא־לוהים האין סופי. אצל עובדי האלילים הקרבת הקורבן הייתה אפשרית, כי האליל עצמו היה חומרי, וממילא החומר פונה אל החומר. אך ישראל אשר נשמתם אצולה מהאין סוף, הכוח הפנימי הזה שבתוכם יכול לקרב אותם לא־לוהים.

ג. מדוע מוזכרים הקורבנות בקשר להבטחת הארץ? מהותה של ארץ ישראל היא קדושת האדמה, יש מקום בעולם שבו מתגלה השכינה בתחתיות ארץ. תפקידו של עם ישראל הוא לקדש את הארץ, להפוך דבר כל כך חומרי כאדמה - לארץ הקודש. זוהי גם מהותו של הקורבן, הקדוש בקדושת הגוף. לכן בזכות הקורבנות, בזכות שהעם היהודי יבין שתפקידו בעולם הוא לקדש את הבריאה - יזכו בני ישראל לרשת את ארץ ישראל, ולהגשים בה את ייעודם.

אונקלוס

וְקָרִיב קְדָמוּהִי יָת , וַיִּקְחֵהֶם לֹא אֶת־כָּל־אֱלֹהִים וַיִּבְתֵּר
 כָּל אֱלֹהִים וּפְלִיגִי יִתְהוֹן אַתֶּם בְּתֶךְךָ וַיִּתֵּן אִישׁ־בְּתָרוֹ
 בְּשֵׁוֹי וַיְהִי פְלִיגִי פִילג לְקָרְאֵת רַעְהוּ וְאֶת־הַצֶּפֶר לֹא
 לְקָבִיל חֲבֵרִיָּה, וַיִּת עוֹפָא לֹא פְלִיגִי: וְנָחַת

— רש"י —

(י) וַיִּבְתֵּר אֶתֶם. חילק כל אחד לשני חלקים. ואין המקרא יוצא מידי פשוטו: לפי שהיה כורת עמו ברית לשמור הבטחתו להוריש לבניו את הארץ, כדכתיב: "ביום ההוא כרת ד' את אברם ברית לאמור וגו'" (להלן פסוק יח), ודרך כורתי ברית לחלק בהמה ולעבור בין בתריה, כמה שנאמר: "העוברים בין בתרי העגל" (ירמיהו לד, יט), אף כאן: "תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים" (להלן פסוק יז) הוא שלוחו של שכינה שהוא אש:

— ביאור —

וַיִּבְתֵּר אֶתֶם. רש"י מסביר שגם לפי הפשט, הפסוק הוא מענה של הקב"ה לבקשתו של אברם - "במה אדע כי אירשנה". אברם ביקש אות לאמת את ההבטחה, והקב"ה ענה לו בחיוב וכת ברית עמו "לשמור הבטחתו להוריש לבניו את הארץ". לפי פירוש זה, "ויבתר אותם" פירושו: חתך את הבהמות לשני חלקים, כי

בכריתת ברית חוצים את הבהמה, ושני כורתי הברית עוברים באמצע. מעשה זה מעיד על תוקפה של הברית, כפי שמבאר רש"י בפירושו בירמיהו על הפסוק שהוא מביא: "והיא הייתה ברית חזקה וגמורה לאמר ככה יבתר ויחלק העובר עליה". לפי פירוש זה, התנור ולפיד האש מייצגים את השכינה, וממחישים את התחייבות ד' בברית.

— עיון —

וַיִּבְתֵּר אֶתֶם. לעיל בפסוק ו' הסברנו על-פי רש"י את שאלתו של אברם "במה אדע" בשתי דרכים: על פי הדרש, אברם רצה לדעת באיזו זכות יתקיימו בניו בארץ, וד' השיב לו בזכות הקורבנות. על פי הפשט, אברם אבינו ביקש מד' אות על ירושת הארץ, והיה בזה חיסרון באמונה, ובעקבות כך נשתעבדו בניו במצרים, כמבואר בגמרא (נדרים לב ע"א). אולם נלע"ד לומר שרש"י מפרש כאן את הפסוקים בדרך שלישית: אכן אברם ביקש מהקב"ה אות, אולם לא היה בזה שום חטא או פגם באמונה, והוא נענה על ידי כריתת הברית. לפי זה האות שביקש לא נבע מספק בהבטחת ד', אלא מרצון לתת להבטחה זו תוקף נצחי שלא יתבטל בשום אופן, אפילו אם יחטאו בניו. ויש להוכיח <

— רש"י —

וְאֶת־הַצֶּפֶר לֹא בָתָר. לפי שהאומות נמשלו לפרים ואילים ושעירים, שנאמר: "סבבוני פרים רבים וגו'" (תהלים כב, יג). ואומר: "האיל אשר ראית בעל הקרנים מלכי מדי ופרס" (דניאל ח, כ), ואומר: "והצפיר השעיר מלך יון" (שם, כא), וישראל נמשלו לבני יונה, שנאמר: "יונתי בחגוי הסלע" (שיר השירים ב, יד), לפיכך בתר הבהמות רמז שיהיו האומות כלים והולכים, "ואת הצפור לא בתר", רמז שיהיו ישראל קיימין לעולם:

— עיון (המשך) —

פירוש זה מכך שרש"י לא הביא את הגמרא במסכת נדרים המבקרת את בקשתו של אברם. [וככלל חשוב להדגיש שבכל פירושו לספר בראשית, רש"י אינו מביא שום אגדה המגנה את מעשה האבות, כי "כולך יפה רעייתי ומום אין בך".]

— ביאור —

וְאֶת־הַצֶּפֶר לֹא בָתָר. רש"י מציע פירוש שני להבנת עניין הקורבנות שנצטווה אברהם לקחת. לפי פירוש זה, הבהמות מרמזות למלכויות שישלטו בעולם. הפסוק בתהילים: "סבבוני פרים רבים, אבירי בשן כתרונ"י" פירושו, שהפרים הרבים וכן אבירי הבשן - הפרות השמנות מבשן, הן המלכויות החזקות שמכתרות את ישראל ומסכנות אותו (עין ברש"י שם).

דניאל חוזה בנבואתו אילים ושעירים, ומבאר שהאיל מייצג את מלכי פרס ומדי, והצפיר השעיר את מלך יון (צפיר הוא שם נרדף לשעיר). על אף חוזקם של המלכויות הללו, סופם להעלם מן העולם, בזכותו של אברהם שביתר אותם. הציפור הקטנה והשברירית מסמלת את עם ישראל, ולכן אברם לא ביתר אותה, לרמז שישראל קיימין לעולם.

— עיון —

וְאֶת־הַצֶּפֶר לֹא בָתָר. שלוש הבהמות הללו חזקות הרבה יותר מהציפור הקטנה. הבהמות מרמזות למלכויות, שביכולתן לרמוס כל מה שנקרה בדרכם. לעומתם הציפור החלשה אשר חייה בסכנה מתמדת, עפה למעלה וביתה בשמים ולא בארץ, מרמזת לעם ישראל - עם שרוחו גבוהה וקרבתו לא־לוהים שבשמים. הציפור מזמרת, כך גם עם ישראל משבח את א־לוהים. הגמרא במסכת שבת (דף מט ע"א) אומרת: "כנסת ישראל נמשלה ליונה שנאמר: 'נפני יונה נחפה בכסף' (תהילים סח, יד), מה יונה כנפיה מגינות עליה, אף ישראל מצוות מגינות עליהן". בדרכו הארוכה עם ישראל יתמודד עם צרות ופורעניות, ורק בזכות דבקו בא־לוהים וקיום המצוות יינצל.

יש להוסיף, שבזכות המדרגה הרוחנית הגבוהה אליה הגיע אברם, הוא הכניע את כל אומות העולם, וביתר אותם, אך "את הציפור לא בתר". בזכותו עם ישראל יילך בעקבותיו, יתגבר על האומות ויתקיים לנצח.

אונקלוס

עֹפָא עַל פִּלְגִיָא, יֵא וַיֵּרֶד הָעֵיט עַל־הַפְּגָרִים וַיֵּשֶׁב
וַאֲפָרַח יִתְהוֹן אֲבָרָם: אַתָּם אֲבָרָם:
יְיָ וְהוּא שְׁמָשָׁא לְמִיעַל

— רש"י —

(יֵא) הָעֵיט. הוא עוף. ועל שם שהוא עט ושואף אל הנבלות לטוש עלי אוכל
(על-פי איוב ט, כו), כמו "ותעט אל השלל" (שמואל א' טו, יט):
עַל־הַפְּגָרִים. על הבתרים:

וַיֵּשֶׁב. לשון נשיבה והפרחה, כמו: "יֵשֶׁב רוחו" (תהלים קמז, יח), רמז שיבוא דוד
בן ישי לכלותם, ואין מניחין אותו מן השמים עד שיבא מלך המשיח (על-פי
פרקי דרבי אליעזר פרק כח):

— ביאור —

את העושר הרב של עמלק בזזו להם את
השלל. שמואל הנביא הוכיח את שאול
המלך, והטיל עליו את האחריות על מעשי
העם: "ולמה לא שמעת בקול ד' ותעט אל
השלל" - אתה והעם מיהרתם והתנפלתם
בלהיטות על השלל. רש"י שם מבאר את
המילה "ותעט" כביאורו כאן: "כמו ותעף,
לשון עיט (בראשית טו, יא)".

עַל־הַפְּגָרִים. בדרך כלל משמעות
המילה פגר היא נבלה. רש"י אומר, שכאן
פירושה חתיכה כמו שמשמע מהפסוק
הקודם.

וַיֵּשֶׁב. ברש"י זה שני חלקים:

א. הסבר המילה "וישב" שפירושה <

הָעֵיט. רש"י מסביר שהעֵיט הוא עוף
טורף. העֵיט נקרא כך כי הוא עף מהר
מאוד, ומסתער על טרפו. שני הפסוקים
שמביא רש"י מעידים על פירוש זה.
הפסוק הראשון מאיוב: "כנשר יטוש
עלי אוכל", מתאר את המעוף המהיר של
הנשר ולהיטותו לאכול; זהו תיאור של בעל
חיים הפועל על-פי יצרי. גם הפסוק השני
מתאר להיטות - התלהבות. שמואל הנביא
ציווה את שאול המלך, בשם ד', לכלות את
זרעו של עמלק, ולהחרים את כל רכושם
- לא ליהנות כלל מהשלל, ולהמית ללא
חמלה את כל בהמתם, גמליהם וחמוריהם.
אך בני ישראל לא עמדו בניסיון, ובראותם

— עיון —

עַל־הַפְּגָרִים. אפשר לומר שהתורה השתמשה במילה "פגרים" ולא במילה בתרים
ללמדנו, כי במהותם חייהם של מלכויות העמים אינם חיים אמיתיים, וביחס לחיי הנצח
הם נחשבים כנבלות.

וַיֵּשֶׁב. הנה יש לתת את הדעת מדוע דוד המלך נמשל לעיט הלהוט להסתער
ולהתנפל על פגרים? ונראה להסביר כי יש הבדל משמעותי בין אברם אבינו לדוד מלך <

— ביאור (המשך) —

נשב והפריח - אברם גרש את העיט מהפגרים על-ידי שנשב בו. הוא מביא ראיה לפירושו מהפסוק בתהילים: "ישב רוחו יזלו מים", הקב"ה גורם לרוח לנשוב, והמים שקפאו מפשירים ונוזלים.

ב. רש"י מסביר את המשמעות של כל הפסוק: העיט מסמל את דוד מלך ישראל, אשר רצה לכלות את האומות. אך "וישב אותם אברהם", מן השמים מנעו ממנו לכלותם עד ביאת הגואל.

— עיון (המשך) —

ישראל. אמנם שניהם לחמו מלחמות גדולות, אבל מלחמותיהם היו שונות. המלחמה שאברם ניהל הייתה מלחמת נס, שהרי בדרך הטבע אי אפשר שאזרח פשוט עם כמה מאות לוחמים, יכניע מעצמות בינלאומיות (וכל שכן לפי רש"י שהוא לחם רק עם אליעזר). לא כן דוד מלך ישראל, הוא נלחם בדרך הטבע: אימן אלפי חיילים לצאת לקרב, ותכנן תחבולות צבאיות יחד עם ראשי הצבא שלו. אברם אבינו במהותו, שלא כדוד, לא היה כלל איש מלחמה, אולם בעת הצורך ביקש את עזרת האֵל, ובזכות קרבתו לאֵל־לוהים ניצח את אויביו. דוד המלך בטבעו היה איש מלחמה. כשנולד דמה לעשיו, והיה אדמוני כמוהו - כאיש שדה הנהנה לצאת לקרב. גדלותו של דוד המלך, נעים זמירות ישראל, היא שהכניע את יצרו הגדול לעבודת השם, ויצא למלחמה להצלת עמו; העזות שלו הפכה לכלי לעבודת ד'. דוד הוא העיט בעל יצר ההריסה, אבל הוא משתמש בכוחו להשמיד את המלכויות הרעות בעולם, ובזכותו עם ישראל הקים ממלכה של תורה, כחזון הגאולה.

המקור לדברי רש"י ביחס לדוד הוא מדרש המובא בפרקי דר' אליעזר, אך ישנו הבדל מהותי בין המקור לבין מה שכתב רש"י. במקור, על פי פשט הפסוק, אברהם הוא אשר מונע מהעיט (= דוד) מלעוט על הפגרים. רש"י שינה מן הלשון וכתב: "ואין מניחין אותו מן השמים". נראה להסביר שאף המדרש אין כוונתו לומר כי אברם אבינו ימנע את כיליון האומות. אלא כך כוונת המדרש: כדי להגיע לגאולה שלמה אנו זקוקים לאותה רמה של קרבת אֵל־לוהים, אליה הגיע אברהם אבינו כפרט, ובביאת המשיח יתעלה העם כולו למדרגתו של אברהם אבינו, ונזכה אז לגאולה שלמה.

אונקלוס

וְשִׁנְתָּא נִפְלַת עַל יְבִי וְיִהִי הַשְׁמֵשׁ לָבוֹא וְתִרְדָּמָה
 אֲבָרָם, וְהָא אִימָה נִפְלָה עַל־אֲבָרָם וְהִנֵּה אִימָה
 קָבַל סָגִי נִפְלַת עֲלוֹהִי: חֲשִׁכָה גְדֻלָּה נִפְלַת עָלָיו: י וַיֹּאמֶר
 י וַאֲמַר לְאֲבָרָם מִדַּע לְאֲבָרָם יָדַע תִּדַּע בִּי־גֵר | יְהִיָּה
 תִּדַּע אֲרִי דִירִין יְהוֹן בְּנֶךְ בְּאֶרֶץ לֹא דִילָהוֹן
 וַיִּפְלַחוּן בְּהוֹן וַיַּעֲנוּן יְתִהוֹן, אֲרַבַּע מָאָה
 שָׁנִין:

— רש"י —

(יב) וְהִנֵּה אִימָה וגו'. רמז לצרות וחושך של גליות (על פי מדרש רבה מד, יז):
 (יג) בִּי־גֵר יְהִיָּה זֶרַעַךְ. משנולד יצחק עד שיצאו ישראל ממצרים ארבע
 מאות שנה. כיצד, יצחק בן ששים שנה כשנולד יעקב. ויעקב כשירד למצרים
 אמר: "ימי שני מגורי שלושים ומאת שנה" (להלן מז, ט), הרי ק"ן, ובמצרים
 היו מאתים ועשר, כמנין "רד"ו", הרי ארבע מאות שנה. ואם תאמר במצרים
 היו ארבע מאות? הרי קהת מיורדי מצרים היה, צא וחשוב שנותיו של קהת,
 ושל עמרם, ושמונים של משה שהיה כשיצאו ישראל ממצרים, אין אתה
 מוצא אלא שלוש מאות וחמשים, ואתה צריך להוציא מהן כל השנים שחי
 קהת אחר לידת עמרם, ושחי עמרם אחר לידת משה:

— ביאור —

וְהִנֵּה אִימָה וגו'. ניתן היה להבין, שפסוק זה מתאר את האימה, שנופלת
 על האדם עת ד' מתגלה אליו במראה
 הנבואה. רש"י מבאר: פסוק זה הוא
 עצמו נבואה, בה חזה אברם את הצרות
 הנוראות שיפקדו את עם ישראל, ועל־
 כן אימה אחזה אותו.
 בִּי־גֵר יְהִיָּה זֶרַעַךְ. רש"י מבאר,
 שה"ארבע מאות שנה" נמנים החל
 מלידת יצחק עד ליציאת מצרים, כי לא
 ייתכן שבני ישראל שהו במצרים במשך
 "ארבע מאות שנה".
 המילה "רדו" בגימטריה מאתים
 ועשר. בלשון זו השתמש יעקב, כאשר <

— רש"י —

בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם. ולא נאמר בארץ מצרים, אלא "בארץ לא להם", ומשנולד יצחק: "ויגר אברהם וגו'" (להלן כא, לד), וביצחק: "וישב יצחק בגרר" (שם כו, ו), "ויעקב גר בארץ חם" (תהלים קה, כג), "לגור בארץ באנו" (להלן מז, ד):

— עיון (על עמוד קודם) —

כִּי־גַר יִהְיֶה זֶרְעֶךָ. לפי פירוש זה, בני ישראל לא עונו במצרים במשך ארבע מאות שנה, אלא הם היו גרים כל הזמן הזה, כפי שיבואר ברש"י הבא. חיזוק לפירוש זה נמצא בטעמי המקרא: האתנחתא, שהיא טעם מפסיק החוצה את הפסוק לשני חלקים, מופיעה במילה "אותם"; ומכאן שה"ארבע מאות שנה" אינם מתייחסים ל"ועבדום ועינו אותם" הסמוך לו, אלא לתחילת הפסוק: "גר יהיה זרעך", ושיעור הפסוק כך הוא: "גר יהיה זרעך בארץ לא להם ארבע מאות שנה, ועבדום ועינו אותם".

— ביאור (המשך) —

קשה לכאורה, כי אברהם, יצחק ויעקב גרו בארץ ישראל עצמה, ולא בארץ נכר. רש"י מתרץ, שאמנם אברהם גר בארץ, אך הוא חי שם כזר. לראיה הוא מביא את הפסוק בפרשת וירא: "ויגר אברהם בארץ פלשתים ימים רבים", הנה שאברהם אבינו לא ישב בארץ כבעל בית. וכן יצחק: "וישב יצחק בגרר", כאורח אצל הפלשתים עד שגורש משם על־ידי אבימלך מלך פלשתים: "לך מעמנו כי עֲצַמְתָּ מִמֶּנּוּ מֵאֵד" (להלן כו, טז). חיי הנדודים של יצחק, עד שהוא מצא קצת מנוחה ברחובות, מעידים על הקשיים שהיו לו בארץ ישראל. יעקב חי שנים רבות בגלות אצל לבן, וכשחזר לארץ לא נשאר בה זמן רב, אלא ירד למצרים. גם שם חי כגר כמו שמובא בתהילים: "ויבא ישראל מצרים ויגר בארץ חם". וכן בני יעקב שבאו למצרים, גרו שם כזרים, וכך הם אמרו לפרעה: "לגור בארץ באנו".

— עיון —

בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם. רש"י זה מלמדנו, שהייעוד של עם ישראל אינו מסתכם רק בלקבוע בארץ את מקום המגורים, אלא להיאחז בה כאדוני הארץ, כבעלי הבית. האבות לא זכו לכך, וצריך היה להמתין עד שבני ישראל נכנסו לארץ בהנהגתו של יהושע בן <

שלח את בניו להביא מחיה ממצרים כשהיה רעב בארץ: "ויאמר הנה שמעתי כי יש שבר במצרים, רדו שמה ושברו לנו משם..." (להלן מב, ב). רש"י מסביר שם, שיעקב אמר "רדו" במקום לכו, לרמוז על מאתיים ועשר השנים של גלות מצרים. על מנת להוכיח שבני ישראל לא שהו במצרים במשך "ארבע מאות שנה", מביא רש"י את השושלת של משה בן עמרם, בנו של קהת שהיה בנו של לוי בן יעקב. קהת היה מיורדי מצרים, כמבואר בפרשת ויגש (להלן מז, יא). הוא חי מאה ושלושים ושלוש שנים (שמות ו, יח), עמרם חי מאה ושלושים ושבע שנים (שמות ו, כ), ומשה היה בן שמונים שנה בדברו אל פרעה (שמות ז, ט). סך הכל שלוש מאות וחמישים שנה. **בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם.** בתחילת הפסוק הסביר רש"י, שה"ארבע מאות שנה" היו שנים של גרות ולא של עינוי. גם הסבר זה

אונקלוס

יְד וְגַם אֶת־הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָן
 בְּהוֹן דָּאִין אָנָּא, וּבִתֵּר אֲנִכִּי וְאַחֲרֵי־כֵן יֵצְאוּ בְּרִכְשֵׁ
 כִּין יִפְקֹון בְּקִנְיָנָא סְגִי: גְּדוֹל:

— רש"י —

(יד) וְגַם אֶת־הַגּוֹי. "וגם" לרבות ארבע מלכויות, שאף הן כלים על ששעבדו את ישראל (בראשית רבה מד, יט).

דָּן אֲנִכִּי. בעשר מכות (עיין בראשית רבה מד, כ):

— עיין (המשך) —

נון, כדי שהבטחת א־לוהים לאבות תתממש. רש"י כאן ממחיש את מהותה של הגלות, שהיא העדר השגחה א־לוהית נראית, מה שנקרא בספרים 'שכינה בגלות'. על פי חשבוננו של רש"י כי הגרות תתחיל בהולדת יצחק, עולה כי לפני כן הוא כן התיישב ונאחז בה. ואכן כך ראינו בפרק הקודם, כשאברם יצא למלחמה נגד מלכים רבים וחזקים וניצחם - בתקופה זו הוא בוודאי נחשב למלך הארץ. אולם תקופת זוהר זו לא ארכה ימים רבים, כי רק כלל ישראל יכול להגשים ייעוד זה בהופכו לעם, אך לא יחידים. אמנם ביעקב כתוב: "וישב יעקב בארץ מגורי אביו בארץ כנען" (להלן לו, א), אך אין להבין מפסוק זה שהוא התיישב בארץ, ועיין שם ברש"י המבאר: "ביקש יעקב לישוב בשלוה...", ומכל מקום גם הוא לא זכה לשלוט בארץ.

אך זאת יש לדעת, ישנה מעלה ועדיפות לגור בארץ ישראל ואפילו בצורה עראית, מלגור בחוץ לארץ, וכמו שאומרת הגמרא במסכת כתובות (דף ק"ע"ב): "לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עכו"ם, ואל ידור בחוץ לארץ אפילו בעיר שרובה ישראל. שכל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו א־לוה, וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו א־לוה".

— ביאור —

וְגַם אֶת־הַגּוֹי. האות ו' מיותרת, ומכאן לומדים שלא רק המצרים ייענשו, אלא כל המלכויות אשר ישעבדו את עם ישראל. ארבע המלכויות הן:

בבל - שלטו על ישראל בסוף בית המקדש הראשון, והחריבו אותו.
 פרס ומדי - שלטו בעולם בזמן גלות בית ראשון, ובזמנם עמד המן לכלות את בני ישראל.
 יון - שלטו בארץ בזמן בית שני, ורצו

למנוע מהיהודים לקיים את התורה. אדום (רומי) - החריבו את בית המקדש השני, והגלו את ישראל לכל קצוות תבל.
 דָּן אֲנִכִּי. רש"י מסביר: "דן" פירושו להעניש. הוא מסיק על־פי פשט הכתוב, שאין הכוונה לטביעת המצרים בקריעת ים סוף, כי סדר הדברים הוא קודם "דן אנכי" ובסמוך "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" - יציאת מצרים.

— רש"י —

בְּרֶכֶשׁ גָּדוֹל. בממון גדול, כמו שנאמר: "וינצלו את מצרים" (שמות יב, לו):

— עיון (על עמוד קודם) —

וְגַם אֶת־הַגּוֹי. רש"י מבאר, ששעבוד מצרים אינו מקרה בתולדות עם ישראל, אלא עניין הטבוע בבריאה, כי הניגוד בין ישראל לעמים וממילא ההתנגדות לו הם מהותיים. בכל דור ודור האומה השלטת רואה את עצמה כ'אדוני העולם', ועושה ככל העולה על רוחה. עם ישראל בא לשלול עליונות זו, ולהזכיר שא־לוהים הוא אדון כל. אך האומות מסרבות לשמוע לישראל, בהיותו קטן וחלש כציפור בין חיות טרף. אמנם למראה עיניים האומות הן החזקות והמנצחות, אך המסתכל בראי ההיסטוריה ייווכח שעם ישראל הדבק בד' מתקיים לעד, והמלכויות ששעבדו אותו נעלמות מן העולם.

דֵּן אֱנֹכִי. דווקא עשר המכות ניתנו למצרים כעונש על ששעבדו את ישראל, אבל קריעת ים סוף מטרה אחרת לה, כמו שנבאר בע"ה בפרשת בשלח.

— ביאור —

בְּרֶכֶשׁ גָּדוֹל. המילה רכוש מוכרת לנו: "ואת כל רכושם אשר רכשו" (לעיל יב, ה), ופירושה נכסים שונים. ואם־כן מה רש"י מלמדנו באומרו "ממון"? ודאי שאין כוונתו לומר, שהם יצאו עם כסף רב אך לא עם נכסים, כי ביציאת מצרים בני ישראל לקחו מהמצרים "כלי כסף

וכלי זהב ושמלות" (שמות יב, לה). אלא יכולים היינו לחשוב, ש"רכוש גדול" פירושו "רכוש רוחני", כי בזכות השעבוד במצרים בני ישראל ייעשו מוכשרים יותר לקבל את התורה. לא! אומר רש"י, המילה "רכוש" פירושה ממון כפשוטו: הרבה כסף, זהב ודברי ערך.

— עיון —

בְּרֶכֶשׁ גָּדוֹל. לפי פירוש זה, התורה מלמדת אותנו את תפקידם של ישראל בעולם: לקחת את העושר של המצרים, ולהשתמש בו למטרות נעלות, להקים בארץ ישראל ממלכה חזקה המושתתת על אדני התורה. ישראל צריכה להיות מעצמה, אשר בכוח עושרה הכלכלי תבנה את העולם ותתקן אותו לפי חזיון הנביאים.²²⁶

226. רבי אליהו מזרחי וה"גור אריה" מסבירים, שבדרך כלל המילה רכוש פירושה, נכסים שאדם זוכה בהם בזכות משאו ומתנו, וכאן רש"י מלמדנו שבני ישראל לקחו את הרכוש בעל כרחם של המצרים. הסבר זה מתאים מאד לפסוק המובא ברש"י "וינצלו את המצרים", אבל לא זכיתי להבין איך הסבר זה נלמד מהמילה "ממון". לכן פירשתי בביאור בדרך אחרת, וד' יצילני משגיאות.

אונקלוס

טו וְאַתָּה תִּתְּנֵנִי לְוָתָהּ וְאַתָּה תָּבוֹא אֶל-אַבְתִּיךָ
בְּשָׁלֹם, בְּשָׁלֹם תִּקְבֹּר בְּשִׁיבָה טוֹבָה:
תִּתְּנֵנִי בְּסִיבּוֹ טָבָא:

— רש"י —

(טו) וְאַתָּה תָּבוֹא. ולא תראה כל אלה:
אֶל-אַבְתִּיךָ. אביו עובד עבודה זרה והוא מבשרו שיבוא אליו? אלא למדך
שעשה תרח תשובה (בראשית רבה לח, יב):

— ביאור —

וְאַתָּה תָּבוֹא. לכאורה, הפסוק מלמדנו רק דבר אחד, שאברם ימות לפני שיתחילו הצרות. רש"י מחלק את הפסוק לשלושה חלקים, ומפרש כל חלק לעניין אחר: א. "ואתה תבוא... בשלום" - מכאן לומדים שהוא ימות לפני שיתחיל תהליך השעבוד והגאולה ("כל אלה" פירושו: השעבוד, העינוי והגאולה). ב. "אל אבותיך". ג. "תקבר בשיבה טובה". משני החלקים

האחרונים לומד רש"י שני דברים נוספים כפי שיבואר להלן.
אֶל-אַבְתִּיךָ. הביטוי "תבוא אל אבותיך" משמעו למות, כי המתים פוגשים בעולם הבא את הוריהם שמתו לפניהם. ואם אביו של אברהם היה עובד עבודה זרה, לא היה לו חלק לעולם הבא, ואברהם לא היה פוגש אותו. לכן אומר רש"י, שמכאן אפשר ללמוד שתרח עשה תשובה.

— עיון —

וְאַתָּה תָּבוֹא. מקשה הרמב"ן: מדוע רש"י כותב "כל אלה", הרי הגרות התחילה כבר בזמן אברהם, כפי שכתב רש"י עצמו בפסוק יג (ד"ה בארץ לא להם)? "המזרחי" מתרץ: "כל" אינו מכון לגרות, אלא לשעבוד ולעינוי. אולם לפירושו יש לשאול: מדוע רש"י נקט את המילה "כל"? לכן הסברתי בביאור, שהמילה "כל" מצביעה על כל התהליך, מהשעבוד עד הגאולה. ד' אמר לאברהם, שהגאולה המתחילה עם השעבוד, תחל רק אחרי מותו. הסיבה לכך היא, שאברהם כבר כיחיד החל לעשות את העבודה של עם שלם. הוא אמנם היה אישיות גדולה אבל בודדת, ובהיסטוריה של האנושות עם ישראל מסוגל למלא את תפקידו רק בהיותו עם היושב בארצו עם ממלכה וצבא. לכן רק כאשר נולד לו בן, והוא כבר התחיל את תהליך ההתהוות לעם, התחילה הגרות בארץ. המשפחה גדלה, נולד לו נכד, הנכד - יעקב - יצא לגלות בבבל, וכשנולדו השבטים, כל המשפחה ירדה למצרים, ולא נשאר יהודי בארץ. נהיו לעם, עונו עד שהגיע זמן הגאולה. אמנם הגרות האישית של אברהם לא הייתה גרות שיש עמה סבל, היות ועמי הארץ כיבדו אותו, אולם התחלה זו בזעיר אנפין מחברת אותו עם צאצאיו.

אֶל-אַבְתִּיךָ. לכאורה, היה "כתם" בתולדות אברם, כי הוא לא כיבד את הוריו. <

— רש"י —

תִּקְבֹּר בְּשִׁיבָה טוֹבָה. בשרו שיעשה ישמעאל תשובה בימיו, ולא יצא עשו לתרבות רעה בימיו, ולפיכך מת חמש שנים קודם זמנו, ובו ביום מרד עשו (בראשית רבה סג, יב):

— עיון (המשך) —

רש"י אומר בסוף פרשת נח, שהתורה סיפרה על מותו של תרח לפני שד' אמר לאברם "לך לך", אף שתרח מת הרבה שנים אחרי שאברם עזב אותו, וזאת כדי שהבריות לא יאמרו שאברם לא כיבד את אביו. כאן רש"י מלמדנו, שאי כבוד זה היה רק למראית עין. כי באמת בזכות בנו, תרח עשה תשובה, ואין לך כיבוד הורים גדול יותר מלהביא את האב לחיי העולם הבא. בזכות תשובתו של תרח מתברר למפרע שצדיק היה, וממילא אברהם הוא שיא השלמות: הוא גם צדיק בן רשע שיש לו זכות של בעלי תשובה - במקומם אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד, וגם יש לו את הזכות של צדיק בן צדיק אשר זכות האבות מגינה עליהם.

— ביאור —

תִּקְבֹּר בְּשִׁיבָה טוֹבָה. ה"שיבה טובה" של אדם זקן אינה עושר והנאות גשמיות, שהם נחלתם של הצעירים, אלא ההרמוניה במשפחה וההרגשה שהוא מילא את חובותיו בעולם. כשהתורה מודיעה שאברם מת ב"שיבה טובה", היא מלמדת שאברם מילא את תפקידו בצורה שלמה: גם הוריו וגם צאצאיו - כולם צדיקים. אברהם חי מאה שבעים וחמש שנה, ובנו יצחק חי מאה ושמונים שנה. לכאורה, אין סיבה שאברהם יחיה פחות מיצחק; מכאן לומד רש"י שגם אברהם היה אמור לחיות מאה ושמונים שנה, אלא שהוא מת חמש שנים קודם זמנו, כדי שלא יראה את עשו יוצא לתרבות רעה.

— עיון —

תִּקְבֹּר בְּשִׁיבָה טוֹבָה. לכאורה, שלמות זו היא רק למראית עין, כי נכדו מרד ביום מותו, ואם־כן מתברר שאברהם לא הצליח בכל משימותיו. והאם זו "שיבה טובה", למות קודם הזמן כדי לא להיווכח באמת המרה? יש להבין, אמנם מאברהם יצא העם היהודי אך גם שני מתנגדיו הגדולים - ישמעאל ועשו, אשר ציערו את ישראל במשך כל הדורות. הפטירה של אברהם אבינו אחרי התשובה של האחד ולפני המרד של השני היא הבעת תקווה, שבעת הקץ גם ישמעאל וגם אדום יחזרו בתשובה, ויכירו בד' ובעמו ישראל.

אונקלוס

טז וְדֹרֹר רְבִיעִי יֵשׁוּבוּ הִנֵּה כִּי לֹא־
שָׁלֵם עֲוֹן הָאֱמֹרִי עַד־הֵנָּה:
טז וְדֹרֹר רְבִיעִי יֵשׁוּבוּ הִנֵּה כִּי לֹא־
הָלַכְתָּ, אֲרִי לֹא שָׁלֵם
חֹבְאָ דְאִמּוֹרָא עַד כְּעֵן:

— דש"י —

(טז) וְדֹרֹר רְבִיעִי. לאחר שיגלו למצרים יהיו שם שלושה דורות והרביעי ישובו לארץ הזאת, לפי שבארץ כנען היה מדבר עמו וכרת ברית זו, כדכתיב: "לתת לך את הארץ הזאת לרשתה" (לעיל פסוק ז), וכן היה, יעקב גלה למצרים. צא וחשוב דורותיו: יהודה, פרץ, חצרון, וכלב בן חצרון מבאי הארץ היה.

לֹא־שָׁלֵם עֲוֹן הָאֱמֹרִי. להיות משתלח מארצו עד אותו זמן, שאין הקב"ה נפרע מן האומה עד שתתמלא סאתה, שנאמר: "בְּסִסְאָאָה בְּשִׁלְחָה תִּרְיֶבְנָה" (ישעיה כז, ח. ועיין סוטה ט ע"א).²⁷

— ביאור —

יפונה (סוטה דף יא ע"ב), שעלה עם אחיו המורגלים לרגל את הארץ, והוא - בניגוד לאחיו - לא הוציא דיבה על הארץ, וזכה להיכנס לתוכה יחד עם יהושע.
לֹא־שָׁלֵם עֲוֹן הָאֱמֹרִי. המילה "הִנֵּה" מופיעה פעמיים בפסוק: "ישובו הנה" פירושו - יחזרו לכאן, "עד הנה" - עד אותו זמן. את הפסוק בישעיה יש להבין כך: "בְּסִסְאָאָה" - כשהאומה גודשת את סאתה בעוונותיה, "תִּרְיֶבְנָה" - הקב"ה דן את האומה ומעניש אותה, "בְּשִׁלְחָה" - להשתלח מן העולם, לכיליון.

וְדֹרֹר רְבִיעִי. במשך ה"ארבע מאות שנה" יש הרבה יותר מארבעה דורות, ואם כן כיצד ד' מבשר לאברם "ודור רביעי ישובו הנה"? רש"י מתרץ, שמתחילים למנות רק מיהודה - מהבנים ולא מהאבות. ואף שבמאתיים שנה, בדרך כלל יש יותר מארבעה דורות, מסביר רש"י שהייתה משפחה אחת בה האבות הולידו ילדים בגיל מבוגר, לכן ארבעת הדורות התפרסו על פני מאתיים שנה. מדובר בכלב בן חצרון בן פרץ בן יהודה. כלב בן חצרון הוא כלב בן

— עיין —

לֹא־שָׁלֵם עֲוֹן הָאֱמֹרִי. מה מוסיף הפסוק שרש"י מביא? ייתכן שהוא בא ללמדנו, מדוע הקב"ה ממתין ולא מכלה אומה עד שתתמלא סאתה. כי כל מידותיו של הקב"ה הן מידה כנגד מידה, והצדק האלוהי לא מאפשר לכלותם כל זמן שאינם רשעים

27. ועיין זהר חלק א דף קיג ע"ב, פרשת וירא אות שעג בזהר עם פירוש הסולם.

אונקלוס

וַיְהִי הַשֶּׁמֶשׁ בָּאָה וְעֵלְטָה הָיָה
 וַהֲנֵה תִנּוֹר עֲשֵׂן וְלִפִּיד אֵשׁ אֲשֶׁר
 יְוָהָה שְׁמֵשׁ אֵלֶת
 וְקִבְלָה הָהָה, וְהָה תִנּוֹר
 דִּתְנֵן וּבְעוֹר דִּאִישׁ
 עָבַר בֵּין הַגְזָרִים הָאֵלֶה:
 עָדָה בֵּין פְּלָגִיָּה הָאֵלִין:

— רש"י —

(יז) וַיְהִי הַשֶּׁמֶשׁ בָּאָה. כמו: "וַיְהִי הֵם מְרִיקִים שְׁקִיהֶם" (להלן מב, לה), "וַיְהִי הֵם קוֹבְרִים אִישׁ" (מלכים ב' יג, כא), כלומר וַיְהִי דָבָר זֶה:
 הַשֶּׁמֶשׁ בָּאָה. שקעה:

— עיון (המשך) —

גמורים. וכמו שדורשת הגמרא במסכת סוטה: "בסאסאה..." - לפי הכמות (= הסאה) של העברות הקב"ה מעניש. ולפי זה מתורצת קושיה ששאלו המפרשים: מדוע רש"י אינו מפרש את הפסוק מישעיה כמו שהגמרא עצמה דורשת אותו? אולם אחרי העיון נראה, שדברי רש"י נלמדים מאותה הגמרא: אמנם הקב"ה מעניש מידה כנגד מידה, אך הוא לא יכלה את האומה החוטאת כל זמן שלא הגיעה שעתה להיכחד מן העולם. ואולי רש"י הביא את הפסוק הזה, כדי לתת לנו את ההסבר הזה.

— ביאור —

וַיְהִי הַשֶּׁמֶשׁ בָּאָה. לפי כללי הדקדוק צריך היה לכתוב: "ותהי השמש..." בלשון נקבה, וכן "ויהיו הם..." בלשון רבים. מדוע כתוב "ויהי" בלשון זכר?²⁷ רש"י מתרץ, שהמילה "ויהי" מוסבת על "דבר זה" העומד להתרחש, כמקרא חסר. הַשֶּׁמֶשׁ בָּאָה. ביאת השמש פירושה שקיעה ולא זריחה.

— עיון —

וַיְהִי הַשֶּׁמֶשׁ בָּאָה. בשני הפסוקים שרש"י מביא, הפתיחה "ויהי הם" מעידה שמשוהו דרמטי עומד להתרחש. גם כאן בפסוק, אין הכוונה שהשמש שקעה כעובדה מטאורולוגית בלבד, אלא גם רמז לאירועים והצרות העתידות לבוא על בניו. ואכן רש"י מסביר בהמשך, שהכוונה של הפסוק לרמוז על דברים נוראיים.

27. אמנם להלן (לב, ט ד"ה "המחנה האחת והכהו") מבאר רש"י, ש"שמש" משמשת גם בלשון זכר וגם בלשון נקבה, כאן העדיף רש"י לבאר בלשון נקבה, כי הכתוב מתייחס לשמש בלשון זו: "השמש באה".

— רש"י —

וְעִלְטָה הָיָה. חשך היום:

וְהָיָה תִנּוּר עֶשֶׂן. רמז לו שיפלו המלכיות בגיהנם (פרקי דרבי אליעזר פרק כח):
בָּאָה. טעמו למעלה, לכך הוא מבואר שבא כבר, ואם היה טעמו למטה
 באל"ף היה מבואר כשהיא שוקעת. ואי אפשר לומר כן, שהרי כבר כתיב:
 "ויהי השמש לבא" (לעיל פסוק יב), והעברת תנור עשן לאחר מכאן היתה,
 נמצא שכבר שקעה.

וזה חילוק בכל תיבה לשון נקבה שיסודה שתי אותיות כמו: בא, קם, שב,
 כשהטעם למעלה לשון עבר הוא, כגון זה, וכגון: "ורחל באה" (להלן כט, ט),
 "קמה אלומתי" (שם לו, ז), "הנה שבה יבמתך" (רות א, טו). וכשהטעם למטה
 הוא לשון הווה, דבר שנעשה עכשיו והולך, כמו: "באה עם הצאן" (להלן כט,
 ו), "בערב היא באה ובבקר היא שבה" (אסתר ב, יד):

— ביאור —

ניתן להבחין אם הם בזמן הווה או
 עבר, על-פי ה"טעם": 'טעמו למעלה'
 (= מלעיל) בזמן עבר, 'טעמו למטה'
 (= מלרע) בהווה. בפסוקנו: "באה" הטעם
 הוא מלעיל - 'טעמו למעלה' - ולכן
 הפירוש הוא שהשמש כבר שקעה. רש"י
 מוכיח, שאי אפשר לפרש שהשמש
 שוקעת בהווה, כי הרי כבר נאמר לעיל
 בפסוק יב: "ויהי השמש לבא", והאירוע
 "תנור עשן ולפיד אש עבר בין הגזרים
 האלה" התרחש אחר כך, ונמצא אם כן
 שכעת השמש כבר שקעה.

רש"י מוסיף ללמדנו שכלל זה תקף:
 'בכל תיבה לשון נקבה שיסודה שתי
 אותיות כמו: בא, קם, שב'. נבאר את רש"י
 בעברית בת זמננו: בפעלים שגזרתם ע"ו -
 שהאות האמצעית של השורש היא האות
 ו"ו, כגון: בוא, קום, שוב, כשהם באים
 בלשון נקבה. רש"י מביא לכך דוגמאות
 רבות. [יש להעיר כי שיטת השורשים של

וְעִלְטָה הָיָה. "עלטה" היא החושך
 הטבעי, שנוצר משקיעת השמש
 ומהעדר האור, ולא ערפל שבא והחשיך
 את העולם.

וְהָיָה תִנּוּר עֶשֶׂן. יש מפרשים
 המסבירים שפסוק זה מרמז על הצרות
 שיבואו על עם ישראל במשך הדורות.
 אך רש"י מבאר, שהפסוק מרמז דווקא
 על סופן של המלכיות שהרעו לעם
 ישראל.

בָּאָה. בלשון הקודש כשאנו מבטאים
 מילים בנות שתי הברות או יותר, אנו
 מטעימים ומדגישים הברה אחת יותר
 מהאחרות. הטעמה זו נקראת "טעם"
 או "נגינה", והברה זו - "מוטעמת" או
 "מנוגנת". אם הטעם של המילה הוא
 בהברה שלפני האחרונה, נקרא "מלעיל"
 (= מלמעלה), ואם הוא בהברה האחרונה,
 נקרא "מלרע" (= מלמטה).

רש"י מלמדנו, שבפעלים מסוימים

אונקלוס

יח בְּיוֹם הַהוּא כָּרַת יְהוָה אֶת־
 אֲבָרָם בְּרִית לֵאמֹר לְזַרְעֲךָ נִתְּנִי
 אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת מִנְּהַר מִצְרַיִם
 עַד־הַנָּהָר הַגָּדֹל נְהַר־פָּרָת:
 יח בְּיוֹמָא הַהוּא גָזַר יְיָ עַם־
 אֲבָרָם קָם לְמִימַר, לְבָנֶךָ
 יִהְיֶה יָת אֶרְעָא הָדָא
 מִנְּהָרָא דְּמִצְרַיִם עַד
 נְהָרָא רַבָּא נְהָרָא פָּרָת:

— רש"י —

(יח) לְזַרְעֲךָ נִתְּנִי. אמירתו של הקב"ה כאילו היא עשויה (בראשית רבה מד, כב):

— עיון (על עמוד קודם) —

וְעִלְטָה הִיא. לפי רש"י פסוק זה מלמדנו על "שקיעת" האומות. הוא מסביר, ששקיעה זו טבעית היא, כי העולם לא נברא עבור הרע והמכוער אלא בשביל הטוב והצדק לכן סוף כל ממלכת רשע להיעלם מן העולם.

בָּאָה. רש"י אומר: המילה "באה" היא בלשון עבר, והפסוק מתאר חושך, בניגוד לפסוק י"ב: "ויהי השמש לבוא", המתאר את שקיעת השמש כאשר יש עדיין אור. החושך מסמל את הגיהנום של אומות העולם, והשקיעה מסמלת את התקופות הקשות של עם ישראל. לפי רש"י, כשאברהם חזה שקיעה, אמנם הוא ראה את נפילתו של עם ישראל, אך מדובר רק במעידה זמנית, שאחריה תבוא תקומה. לכן יש אמנם שקיעה אבל החושך מעורב עם אור, אור התקווה. ואילו אומות העולם, הזהר שלהם הוא רק למראית עין, אך סופם - כיליון מוחלט. כך הוא באמת בהיסטוריה, אין זכר לאומות ששיעבדו את ישראל, ואילו עם ישראל - אחרי כל נפילה באה תקומה, אחרי השקיעה יש זריחה.

— ביאור (המשך) —

רש"י שונה מהנהוג כיום. כיום אנו סוברים כי כל מילה נגזרת משורש של שלוש אותיות. רש"י סבר כי ישנם שורשים של שתי אותיות. ואכמ"ל]
 לְזַרְעֲךָ נִתְּנִי. בפסוק כתוב:
 "לזרעך נתתי" בלשון עבר, ולא 'לזרעך'
 אתן בעתיד. מסביר רש"י, שהפועל בעבר בא ללמדנו: אף שהארץ עדיין לא ניתנה לעם ישראל אלא רק אחרי הרבה דורות בזמן יהושע, הרי זה כאילו כבר ניתנה, היות ואין ספק שהקב"ה יקיים את הבטחתו.

— עיון —

לְזַרְעֲךָ נִתְּנִי. אולם יש להבין: הרי הארץ עדיין לא ניתנה לאברהם, אם כן ד' היה צריך לומר שהוא אכן יקיים את הבטחתו בלי ספק כלל, אך לא לומר שהיא כבר קוימה! נראה לי שרש"י מלמדנו כאן, שבפעם הארץ שייכת מעתה לזרעו של אברהם, ולכן אף <

— רש"י —

הַנֶּהָר הַגָּדוֹל. לפי שהוא דבוק לארץ ישראל קוראהו "גדול" אף על פי שהוא מאוחר בארבעה נהרות היוצאים מעדן, שנאמר: "והנהר הרביעי הוא פרת" (לעיל ב, יד), משל הדיוט: עבד מלך מלך (שבועות מז ע"ב), הַדְּבִק לשחזור וישתחוו לך (ספרי דברים ו):

— עיון (המשך) —

שבפועל היא עדיין לא בחזקתו, היא כבר שלו²⁸. הכיבוש של הבנים אחר כך, הוא רק גילוי למפרע של הבעלות, הקיימת כבר מימי אברם.

— ביאור —

הַנֶּהָר הַגָּדוֹל. יכולים היינו להבין מן הפסוק שארץ ישראל חשובה בגלל שהיא סמוכה ל"נהר הגדול". אין הדבר כן אומר רש"י. ארץ ישראל אינה טפלה לנהר, אלא הנהר טפל לה, ולכן הוא נקרא "גדול", כי מקור הגדולה הוא בארץ ישראל. רש"י מוכיח מפרשת בראשית ש"נהר פרת" איננו גדול. נאמר שם שארבעה נהרות יוצאים מעדן: הנהר הראשון הוא פישון - נהר מצרים על פי רש"י, והרביעי הוא

פרת. אם כן נראה שהנהר החשוב ביותר הוא הנהר הראשון, ופרת הוא פחות חשוב, אם כן מדוע התורה מציינת שנהר זה הוא "הנהר הגדול"? רש"י מסביר, שהוא נקרא כך בגלל קרבתו לארץ ישראל. כראיה לפירוש זה מביא רש"י משל מדרך דיבורם של בני אדם - 'משל הדיוט'²⁸, האומר כי עבד המלך נקרא מלך, וכמו כן מי שרוצה כבוד או שררה מייעצים לו להתקרב אל השר (= שחזור).

— עיון —

הַנֶּהָר הַגָּדוֹל. לפי רש"י אין פירושה של המילה "גדול" במובן הפיזי, אלא הרוחני. מבחינה פיזית הנילוס הוא נהר גדול יותר, אבל מכיוון שהוא אינו סמוך לארץ ישראל, אינו זוכה מקדושתה ואיננו "גדול". רבי יעקב עמדין מסביר בהקדמה לסידורו, שבבל - הארץ השוכנת על גדותיו של נהר פרת - נחשבת כארץ ישראל. בארץ זו נולד אברם אבינו, לארץ זו גלו ישראל בסוף ימי הבית הראשון, ובארץ זו נתגלתה השכינה לנביא יחזקאל. אף שאינה כארץ ישראל, יש בה קצת מקדושתה; כמו שעבדו של מלך זוכה לכבוד מהכבוד הרב הניתן לאדונו. רש"י זה מלמדנו, שגדולתה של ארץ ישראל נובעת מקדושתה, ולכן גדולה זו מקרינה על שכנותיה.

28. ארץ ישראל שייכת לעם ישראל רק מכאן ואילך, משעת ההבטחה וכריתת הברית. עד עתה היתה הארץ שייכת לכנען (עין בדברי רש"י בתחילת פירושו לתורה).

28b. משל עממי, פתגם או מימרא הרווחת בעם.

אונקלוס

יט אֶת־הַקִּינִי וְאֶת־הַקִּנְזִי וְאֵת יֵט יֵת שְׁלֹמֹאִי וְיֵת
הַקִּדְמוֹנִי: קִנְזֵאיוֹיֵת קִדְמוֹנֵאִי:

— רש"י —

(יט) אֶת־הַקִּינִי. עשר אומות יש כאן ולא נתן להם אלא שבעה גוים, והשלושה אדום מואב ועמון, והם קיני קניזי וקדמוני, עתידים להיות ירושה לעתיד, שנאמר (ישעיה יא, יד): "אדום ומואב משלוח ידם ובני עמון משמעתם" (בראשית רבה מד, כג):

— ביאור —

ומואב הם העמים שיצאו מבנות לוט ואדום הוא עשו, בנו של יצחק. פרק י"א בישעיהו עוסק בגאולה העתידה, וכך פירוש הפסוק שרש"י מביא כאן: "אדום ומואב משלוח ידם" - בני ישראל ישלחו את ידם באדום ומואב להכותם ולהכניעם, "ובני עמון משמעתם" - בני עמון יהיו משועבדים לבני ישראל, ויקבלו את מרותם. אמנם עד זמן הגאולה נאסר על בני ישראל לרשת את ארצם, כמבואר בספר דברים (פרק ב, פסוקים ה, ט, יט).

אֶת־הַקִּינִי. כאן בפסוק מבטיח הקב"ה כי יתן ביד זרעו של אברהם עשר אומות. אולם בפרשת ואתחנן (דברים ז, א) מבטיח רק שבע אומות: "ונשל גויים רבים מפניך החתי והגרשני והאמורי והכנעני והפרזי והחוי והיבوسی, שבעה גוים רבים ועצומים ממך". רש"י מבאר, שבני ישראל יירשו רק שבע אומות בכניסתם לארץ עם יהושע, ושלוש האומות הנוספות הם יירשו לעתיד לבוא בזמן המשיח. שלוש האומות הן: הקיני הקניזי והקדמוני, ולפי המסורת הן מזהות עם אדום, מואב ועמון. עמון

— עיון —

אֶת־הַקִּינִי. כיבושי יהושע, מלכות דוד ושלמה אינם היעד הסופי. רק בביאת הגואל יתקיים בשלמותו הייעוד של אברהם אבינו.

אונקלוס

כ וַיֵּת חֶתָּאִי וַיֵּת פְּרוֹזָאִי כ וַאֲת־הֶחֱתִי וַאֲת־הַפְּרוֹזִי וַאֲת־
 וַיֵּת גְּבַרְיָא: כא וַיֵּת הֶרְפָּאִים: כא וַאֲת־הָאֲמֹרִי וַאֲת־
 אֲמֹרָאִי וַיֵּת כְּנַעֲנָאִי וַיֵּת הַכְּנַעֲנִי וַאֲת־הַגְּרָגְשִׁי וַאֲת־
 גְּרָגִישָׁאִי וַיֵּת יְבוּסָאִי: ס הַיְּבוּסִי: ס

— רש"י —

(כ) וַאֲת־הֶרְפָּאִים. ארץ עוג, שנאמר בה: "ההוא יקרא ארץ רפאים"
 (דברים ג, יג):

— ביאור —

וַאֲת־הֶרְפָּאִים בפרק הקודם (פסוק ה) ראינו שאמרפל וחבריו הכו את הרפאים. אם כן איך ד' נותן אותם לבני ישראל, הלא האומה הזו כבר לא קיימת? מתרץ רש"י: מצאנו (דברים ג, יא) "כי רק עוג מלך הבשן נשאר מיתר הרפאים", ולעיל (יד, יג) פירש רש"י כי הוא הוא הפליט שבישר והודיע לאברם את תוצאות המלחמה, והוא חידש את הממלכה. לכן רש"י מפרש שד' הבטיח לאברם את ארץ עוג, כי עוג לא נהרג.

אונקלוס

טז א וְשָׂרִי אֵשֶׁת אַבְרָם לֹא יִלְדָּה לוֹ וְלֹא שִׁפְחָה מִצְרִית וְשָׂמָה הָגֵר: ב וַתֹּאמֶר שָׂרִי אֶל-אַבְרָם הִנֵּה-נָא עֲצָרְנִי יְהוָה מִלֶּדֶת בֶּן-נָא אֶל-שִׁפְחָתִי אוּלִי אֲבִנָּה מִמֶּנָּה וַיִּשְׁמַע אַבְרָם לְקוֹל שָׂרִי:

טז א וְשָׂרִי אֵשֶׁת אַבְרָם לֹא יִלְדָּה לוֹ וְלֹא שִׁפְחָה מִצְרִית וְשָׂמָה הָגֵר: ב וַתֹּאמֶר שָׂרִי אֶל-אַבְרָם, הִנֵּה-נָא עֲצָרְנִי יְהוָה מִלֶּדֶת בֶּן-נָא אֶל-שִׁפְחָתִי אוּלִי אֲבִנָּה מִמֶּנָּה וַיִּשְׁמַע אַבְרָם לְקוֹל שָׂרִי:

— רש"י —

(א) שִׁפְחָה מִצְרִית. בת פרעה היתה, כשראה ניסים שנעשו לשרה, אמר: מוטב שתהא בתי שפחה בבית זה ולא גבירה בבית אחר (בראשית רבה מה, א):

(ב) אוּלִי אֲבִנָּה מִמֶּנָּה. לימד על מי שאין לו בנים שאינו בנוי אלא הרום (בראשית רבה מה, ב):

— ביאור —

שִׁפְחָה מִצְרִית. לעיל בפרק י"ב התורה סיפרה, ששרה נלקחה לבית פרעה. ד' הכה אותו בנגעים גדולים, והוא נאלץ לשחרר אותה, והעניק לאברהם מתנות רבות, וביניהן שפחות. רש"י אומר, שאחת השפחות הייתה אשה חשובה הנזכרת כאן בשמה, הגר, בתו של פרעה.

אוּלִי אֲבִנָּה מִמֶּנָּה. לא כתוב בפסוק 'אֲבִנָּה מִמֶּנָּה', כלומר שעל ידה אני אמשיך את השושלת של אברהם, אלא "אֲבִנָּה" - אבנה אני את עצמי. מכאן שהבאת ילדים, בנוסף לבניין העתיד, היא הגשמת הייעוד של כל אשה.

— עין —

שִׁפְחָה מִצְרִית. מדרש זה נראה תמוה: וכי ייתכן שמלך ימסור את בתו לשפחה? אוּלִי מסיירה זו מגלה את ההבדל המהותי בין אברהם לבני דורו, ובין האומות לבני ישראל. בני ישראל זוכים לקרבת אֱלֹהִים: הם יקבלו את התורה, ויתחייבו לחיי קדושה. להשתייך לאומה זו, ואפילו כעבד - זוהי באמת מעלה. כי העבד חייב ברוב המצוות כאדונו, ושונה מאינו יהודי שאינו חייב אלא בשבע מצוות בני נח. מדרגת העבד של יהודי היא מעל מדרגת הגביר באומות. על-ידי הנסים שנעשו לשרה להצילה מפרעה, ראו כולם את מעלתם של האבות. ולכבוד היה לפרעה לתת את בתו שפחה לבית אברהם.

— רש"י —

אַבְנֵה מִמֶּנָּה. בזכות שאכנים צרתי לתוך ביתי:
לְקוֹל שָׂרִי. לרוח הקודש שבה (בראשית רבה מה, ב):

— ביאור —

שאברהם היה מעוניין להתחתן עם אישה אחרת כדי להוליד בן, אך הוא לא רצה לגרום צער לאשתו. וכששרה עצמה הציעה לו את הגר, לא היסס כלל. אין הדבר כן אומר רש"י. אברהם התחתן עם הגר בגלל שכך ציווה אותו ד', דרך רוח הקודש של שרה. רש"י לומד זאת מהמילה "קול" המיותרת, כי אפשר היה לכתוב 'וישמע אברם לשר'. ה"קול" כאן הוא הביטוי לתוכן הפנימי הבוקע מתוך האדם, לרוח הנבואה שבו.

אַבְנֵה מִמֶּנָּה. יכולים היינו להבין, שכוונת שרה הייתה לאפשר לאברהם להוליד בן ולהחשיבו כבנה. אין הדבר כן אומר רש"י: שרה הכניסה את צרתה לביתה, כדי שהיא עצמה תזכה להוליד בן. הוא לומד זאת מהמילה "אַבְנֵה" - שרה התכוונה לבנות גם את עצמה. אברהם יכול לבנות את עתידו על ידי בן מהגר, אך שרה אינה יכולה להשתקם על ידי בן צרתה.
לְקוֹל שָׂרִי. יכולים היינו לחשוב,

— עיון —

אַבְנֵה מִמֶּנָּה. לפי רש"י, לשרה לא הייתה שום כוונה שישמעאל יהיה היורש של אברהם; היא מסרה את הגר כדי שהיא עצמה תלד. אם כן, היא עשתה זאת ממניעים אנוכיים, ומדוע תזכה לשכר? נציע שני הסברים:

א. יש שני הבטים במעשה האדם: פעולה המתבצעת מתוך שיקולים רציונאליים, ודחיפה הנובעת מכח אֵלֹהֵי עֲלִיּוֹן. ברובד ההכרתי הנגלה, שרה החליטה לוותר כדי שאברהם יזכה לזרע, ועל־כן יש לקרוא את הפסוק ככתיבתו - "אולי אַבְנֵה". אולם, קורא הדורות מראש גזר שמעשה נדיב זה יזכה את שרה בבן, וממילא צריך לקרוא את המילה "אַבְנֵה". היא אמרה "אַבְנֵה", אך השכינה אומרת "אַבְנֵה".

ב. שרה הבינה ברוח הנבואה שבה שגם ישמעאל צריך לבוא לעולם. ורק כאשר ייוולד, עם ישראל יוצר. כל אדם אנוכי היה מורד בנבואה זו. שרה קיבלה את הדין, וכדי לאפשר להיסטוריה להמשיך ולהתקדם, מסרה את שפחתה לאברהם. רש"י כאן מלמדנו שעם ישראל קם לטובת האנושות כולה, ואינו יכול להופיע אם אינו מקבל עליו את התפקיד להשפיע על העולם.

אונקלוס

ג וַתִּקַּח שָׂרִי אִשְׁת־אַבְרָם אֶת־
הָגֵר הַמִּצְרִית שְׁפָחָתָהּ מִקֵּץ
עֶשְׂרֵ שָׁנִים לְשֵׁבֶת אַבְרָם בְּאֶרֶץ
כְּנָעַן וַתֵּתֶן אֹתָהּ לְאַבְרָם אִישָׁה
לוֹ לְאִשָּׁה:
ג וּדְבַר־ת שָׂרִי אֶת־
אַבְרָם, יֵת הָגֵר
מִצְרִיתָא אִמְתָּהּ מִסּוּף
עֶסֶר שָׁנִין לְמִתְב אַבְרָם
בְּאֶרֶץ דְּכְנָעַן, וַיַּהֲבֵת
יֵתָהּ לְאַבְרָם בַּעֲלָהּ
לִיָּהּ לְאִתָּהּ:

— רש"י —

(ג) וַתִּקַּח שָׂרִי. לקחתה בדברים: אשריך שזכית לידבק בגוף קדוש כזה
(מדרש רבה מה, ג):

מִקֵּץ עֶשְׂרֵ שָׁנִים. מועד הקבוע לאשה ששהתה עשר שנים ולא ילדה לבעלה,
חייב לישא אחרת (מדרש רבה, שם; יבמות סד ע"א):
לְשֵׁבֶת אַבְרָם. מגיד שאין ישיבת חוצה לארץ עולה (לו) מן המנין, לפי שלא
נאמר לו: "ואעשך לגוי גדול" (לעיל יב, ב) עד שיבוא לארץ ישראל:

— ביאור —

וַתִּקַּח שָׂרִי. היינו יכולים לחשוב ששרה לקחה את הגר בכוח, ומסרה אותה לאברהם. רש"י אומר שאין הדבר כן, כי לא ייתכן שאברהם ישא אשה בעל כורחה. 'לקחת אדם' פירושו, לשכנע ולרצות אותו במילים יפות עד שיתפייס.²⁹
מִקֵּץ עֶשְׂרֵ שָׁנִים. אם כוונת התורה הייתה לספר לנו באיזה גיל אברהם לקח את הגר לאישה, היא הייתה צריכה לכתוב

שהוא נשא אותה בגיל שמונים וחמש. מדוע התורה כותבת "מקץ עשר שנים"?
ללמדנו, שהחיוב לשאת אישה אחרת על אשתו אם לא ילדה, חל רק אחרי עשר שנות נישואים. אולם אברהם נשא את שרה שנים רבות לפני שעלה לארץ, ובפסוק מחשבים רק את השנים מאז עלייתו. מכאן אפשר ללמוד, ששנות הנישואין של חוץ לארץ אינן נחשבות כלל.

— עיון —

מִקֵּץ עֶשְׂרֵ שָׁנִים. ישנן שתי גירסאות בדברי רש"י. באחת כתוב: "מגיד שאין ישיבת חוץ לארץ עולה לו מן המניין". לפי גרסה זו משמע, ששנות הנישואין בחוץ

29. כך רש"י מפרש גם במקומות אחרים. עיין ויקרא ח, ב.

אונקלוס

ד וַיֵּבֶא אֶל־הָגֵר וַתֵּהָר וַתֵּרָא בִּי
וְעַד־יָאֵת, וַחֲזַת אֲרִי הָרְתָה וַתִּקַּל גְּבֻרָתָהּ בְּעֵינֶיהָ:
עַד־יָאֵת וַקַּלַּת רַבּוֹנָתָהּ
בְּעֵינֶיהָ:

— רש"י —

(ד) וַיֵּבֶא אֶל־הָגֵר וַתֵּהָר. מביאה ראשונה (בראשית רבה מה, ד):
וַתִּקַּל גְּבֻרָתָהּ בְּעֵינֶיהָ. אמרה: שרי זו אין סתרה בגילויה, מראה עצמה
כאילו היא צדקת, ואינה צדקת, שלא זכתה להריון כל השנים הללו, ואני
נתעברתי מביאה ראשונה (בראשית מה, ד):

— עיון (המשך) —

לארץ לא נחשבו דווקא לאברהם, אבל לאדם אחר הן כן צריכות להימנות בחשבון 'עשר
השנים'. הרמב"ן חולק על רש"י ואומר, שדין זה נאמר בכל אדם, וכך גם משמע בגמרא
(יבמות סד ע"א). לפי הגרסה השנייה - הגרסה של המדרש - המילה 'לו' אינה כתובה
בדברי רש"י, ורש"י אינו חולק על הרמב"ן.³⁰
רש"י מביא את הפסוק מתחילת הפרשה "ואעשך לגוי גדול", להסביר מדוע אין
השנים של חוץ לארץ נחשבות. הבטחה זו נאמרה כשכר להליכה של אברהם לארץ
ישראל; לכן ברכת הבנים מתקיימת דווקא בארץ.

— ביאור —

וַיֵּבֶא אֶל־הָגֵר וַתֵּהָר. בדרך כלל
כשהתורה מספרת על לידת אדם, אין
היא אומרת שהבעל בא אל אשתו, וכן
אין היא כותבת שהאשה הרתה. כאן
התורה ציינה את שתי העובדות הללו
בסמיכות, ללמדנו שהגר הרתה מביאה
ראשונה. ברש"י הבא יוסבר מדוע חשוב
לדעת את הפרט הזה.
וַתִּקַּל גְּבֻרָתָהּ בְּעֵינֶיהָ. 'סתרה'

— עיון —

וַיֵּבֶא אֶל־הָגֵר וַתֵּהָר. יש חיזוק לדברי רש"י מהנאמר בתמר: "ויבוא אליה ותהר
לו", ושם ודאי היא הרתה מביאה ראשונה, כי יהודה בא אליה רק פעם אחת. אמנם גם <

30. עיין "לבוש אורה" האומר שרש"י אינו חולק על הרמב"ן, ועיין גם "גור אריה".

אונקלוס

ה וְהָאֵמֶר שְׂרִי אֶל־אֲבָרָם חֲמִסִּי
 עָלֶיךָ אֲנֹכִי נָתַתִּי שְׂפָחַתִּי בְּחִיקְךָ
 וְהִירָא כִּי הָרַתָּה וְאֶקֶל בְּעֵינֶיךָ
 יִשְׁפֹּט יְהוָה בֵּינִי וּבֵינֶיךָ:
 ה וְאֵמֶרְתָּ שְׂרִי לְאֲבָרָם
 דִּין לִי עֲלֶיךָ אֲנָא יְהִיבִית
 אִמְתִּי לָךְ וְחִזַּת אָרִי
 עֲדִיאַת וְקִלִּית בְּעֵינֶיךָ אֲנָא,
 יְדִין יְיָ בֵּינָא וּבֵינֶיךָ:

— רש"י —

(ה) חֲמִסִּי עָלֶיךָ. חמס העשוי לי, עליך אני מטילה העונש. כשהתפללת להקב"ה: "מה תתן לי ואנכי הולך ערירי" (לעיל טו, ב), לא התפללת אלא עליך, והיה לך להתפלל על שנינו והייתי אני נפקדת עמך (בראשית רבה מה, ה). ועוד, דברִיךְ אתה חומס ממני שאתה שומע בזיוני ושותק:

— עיון (המשך) —

בבלהה (להלן ל, ד) מוזכר שיעקב בא אליה ושהיא הרתה. ומדוע רש"י שם אינו דורש את הסמיכות? כי ההריון אינו כתוב באותו פסוק: "ויבוא אליה יעקב" מובא בסוף פסוק ד', ו"ותהר בלהה" בתחילת הפסוק הבא.

וְהִקְלָה גְּבִרְתָּהּ בְּעֵינֶיךָ. יש לשאול: מדוע זכתה הגר להתעבר מביאה ראשונה? נציע שלושה הסברים:

א. ייתכן שזה מעיד שכל מטרות הנישואים של אברהם להגר היו רק להוליד ולד, ולא היה בהם שום קשר פנימי ומהותי.

ב. עובדה זו גרמה להגר להרים את ראשה נגד גבירתה, ולהביא את בית אברהם להתמודדות בין יצחק לישמעאל על פי גזרת הבורא.

ג. יש בנס זה ניסיון גדול. בו בזמן שישמעאל אבי הרוע מופיע בקלות - כעשבים <

— ביאור —

המופעלת כלפי, "עליך" - היא באחריותך. שתיקתך מעידה כאלף עדים, שכבר מההתחלה היית חצוי בייחוסך כלפי. ולכן כשהתפללת, לא התפללת גם עבורי.

בפירושו השני רש"י מסביר: "חמס" פירושו גזל. "חמסי עליך" - בשתיקתך, אתה גוזל ממני את תגובתך על התנהגותה של שפחתי, ואינך מקיים את חובתך כבעל.

חֲמִסִּי עָלֶיךָ. בביתו של אברהם מתרחשת טרגדיה נוראה. שרה - האשה הנאמנה והמסורה של אברהם - מושפלת. כבודה נרמס על-ידי שפחתה, ובעלה שותק ואינו מגן עליה. שרה חוששת שמא אברהם רואה בשפחתה אשה לגיטימית. על עוול זה קובלת שרה ומתרעמת. בפירושו הראשון רש"י מבאר: 'חמס' פירושו אלימות. "חמסי" - האלימות

— רש"י —

בִּינִי וּבִינֶיךָ. כל "ביני ובינך" שבמקרא חסר וזה מלא, קרי ביה "ובִּינֶיךָ", שהכניסה עין הרע בעיבורה של הגר והפילה עובריה. הוא שהמלאך אומר להגר: "הנך הרה" (פסוק יא), והלא כבר הרתה והוא מבשר לה שתהר? אלא מלמד שהפילה הריונה הראשון (בראשית רבה מה, ה):

— עיון (המשך) —

רעים הצומחים ללא טיפול, אורו של הצדיק בוקע בקושי (אולם להלן כותב רש"י כי הפילה הריון זה, אך באופן כללי גר התעברה בקלות רבה).

חֲמִסִּי עֲלֶיךָ. האם שרה צדקה בטענתה? כן, במידה מסוימת. רש"י בפירושו מגלה כבר עכשיו, שאברהם רואה בבנו מהגר בן לגיטימי. לכן אברהם יתפלל בעדו, גם כשד' יבטיח לו בן משרה. יקשה לו מאד לגרשו, כששרה תדרוש זאת. ואחרי פטירתה של שרה ישוב אברהם ויתחתן עם הגר. בהמשך, נעמוד מקרוב על תפקידו של ישמעאל בעולם, נחיצות הופעתו וקשריו עם אביו אברהם.

— ביאור —

תהרה ותלד בן. "עין הרע" אינו כח מיסתורי הטמון בעין, אלא הוא ביטוי לקנאה, וכשיש בסיס לתרעומת, מן השמים מענישים את מי שהטילו בו עין הרע. כשאנו מתפללים שד' יצילנו מעין הרע, אנו מפנימים שכל מה שיש לו לאדם הוא בזכות הבורא ולא בזכותנו, ומחשבה טהורה זו משמיטה את כוחה של העין.	בִּינִי וּבִינֶיךָ. בכל מקום בתורה המילה "בִּינֶיךָ" כתובה ללא האות יו"ד השניה. האות יו"ד מציינת פעמים רבות לשון רבים. ומכאן לומד רש"י, ששרה התכוונה גם להגר כשאמרה: "ישפוט ד' ביני ובינך".³¹ הכעס של שרה נשמע, והגר הפילה את עובריה. רש"י מביא ראיה לכך מדברי המלאך, אשר בישר להגר שהיא
--	---

— עיון —

בִּינִי וּבִינֶיךָ. מה הועילה הפלת העובר, הרי סוף סוף הגר ילדה בן? שרה לא התכוונה למנוע מהגר להוליד, כי הרי היא עצמה הציעה את שפחתה לאברהם. שרה הקפידה על הגר שזלזלה בה בגלל שהרתה מביאה ראשונה. שפחה זו לא השכילה להבין שלא בזכות עצמה הרתה בנס, אלא בזכות אברהם. בהפלת העובר נוכחה הגר להכיר את מעמדה בביתו של אברהם.

31. הרא"ם ומפרשים אחרים מסבירים בצורה שונה. לפי דעתם בגלל האות יו"ד השניה המילה נדרשת כאילו הנו"ן נקודה בציר"ה "ובִּינֶיךָ" והדברים מכוונים להגר בלבד. אך לפי ההסבר שהצעת, היא התכוונה גם לאברם וגם להגר, ואם-כן הדרש אינו סותר את הפשט, רק מוסיף עליו. וד' יצילני משגיאות.

אונקלוס

וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֶל-שְׂרִי הִנֵּה
 שְׂפַחְתִּיךָ בְּיָדְךָ עֲשֵׂי-לָהּ הַטּוֹב
 בְּעֵינַיִךָ וַתַּעֲנֶה שְׂרִי וַתְּבָרַח
 מִפְּנֵיהָ: ֹ וַיִּמְצְאָהּ מֶלֶאךָ יְהוָה
 עַל-עֵין הַמַּיִם בַּמִּדְבָּר עַל-הָעֵין
 בְּדֶרֶךְ שׁוּר:
 וַיֹּאמֶר אַבְרָם לְשְׂרִי הֵא
 אִמְתִּיךָ בְּיָדְךָ עֲבִידִי
 לָהּ, דְּתַקִּין בְּעֵינַיִךָ,
 וְעָנִיתָה שְׂרִי וְעָרַקְתָּ
 מִן קִדְמָהּ: ֹ וַאֲשַׁכְּחָהּ
 מֶלֶאכָא דִּי עַל עֵינָא
 דְּמִיָּא בַּמִּדְבָּרָא, עַל
 עֵינָא בְּאוֹרְחָא דְּחַגְרָא:

— רש"י —

(ו) וַתַּעֲנֶה שְׂרִי. היתה משעבדת בה בקושי (על-פי בראשית רבה מה, ו):

— ביאור —

וַתַּעֲנֶה שְׂרִי. אין להבין 'עינוי' הראויות למעמדה כשפחה, ובכך הזכירה מלשון ייסורים. שרה לא התעללה בהגר לה שהיא אינה הגבירה.³² פיזית, אלא הטילה עליה עבודות בזויות

— עיון —

וַתַּעֲנֶה שְׂרִי. בניגוד לרש"י, הרמב"ן מבאר ששרה התאכזרה להגר. ולפי דעתו, אברהם ושרה חטאו בזה, וכעונש בני ישמעאל שעבדו וייסרו את ישראל. רש"י נזהר מלפרש כך, כי הקו המנחה אותו בכל ספר בראשית הוא, שאין דופי בהתנהגותם של האבות. לכן הוא אומר ששרה רק שעבדה את הגר, יחס הראוי לה על שזלזלה בשרה גבירתה במקום להכיר לה טובה.

32. על-פי ה"גור אריה" והספורנו.

אונקלוס

ח וַיֹּאמֶר הַגֵּר שְׁפַחַת שְׂרֵי אִי־
 דְּשָׂרֵי מִנְּן אֶתְּ אֶתְּיָא מִזֶּה בָּאת וְאַנָּה תִּלְכִּי וְתֹאמַר
 וּלְאֵן אֶתְּ אֶזְלָא, וַאֲמַרְת מִן קָדָם שְׂרֵי רְבוּנְתִי
 אֲנָא עֲרָקָא:

— רש"י —

(ח) אִי־מִזֶּה בָּאת. מהיכן באת. יודע היה, אלא ליתן לה פתח ליכנס בדברים. ולשון: "אי מזה", איה המקום שתאמר עליו, מזה אני באה:

— ביאור —

לה פתח", ואינו אומר במילים פשוטות 'להיכנס עמה בדברים', כמו שהוא מפרש במקומות אחרים.³³ כוונת המלאך היתה שהגר תשים לב (= ליתן לה פתח) מאיזה מקום חשוב היא מתרחקת, ותבין שעליה לחזור לביתו של אברהם.³⁴ אולם הגר אינה חוזרת בתשובה, אלא מאשימה את שרה ואומרת: "מפני שרי גברתי אנכי בורחת", כאילו שרה היא רשעה המענה אותה חינו. בעקבות כך המלאך מצווה עליה: "שובי אל גברתך והתעני תחת ידיה".

אִי־מִזֶּה בָּאת. רש"י פותר בעיה לשונית. כיצד "אי מזה" פירושו: מאיזה מקום באת? הוא מסביר, ש"אי" פירושו איפה המקום? כשהתשובה על השאלה תהיה: "מזה באתי" - 'ממקום חשוב זה באתי'.

רש"י תמה: מדוע שאל המלאך את הגר מאין היא באה, הלוא הוא ידע את התשובה? רש"י מבאר שהמלאך רצה "לתת לה פתח ליכנס בדברים", כלומר דרך להתחיל איתה שיחה. נדייק בדברי רש"י המבאר "ליתן

— עיין —

אִי־מִזֶּה בָּאת. בתחילת הפרשה רש"י הסביר, שזכותה של הגר הייתה בהבנה, שכדאי יותר להיות שפחה בביתו של אברהם, מלהיות גבירה בביתו של פרעה אביה. אך בגלל יחסה המזלזל בשרה גבירתה, היא איבדה את זכותה. לכן אומר לה המלאך: "שובי אל גבירתך", קבלי על עצמך שהיא הגבירה ואת השפחה.

33. עיין רש"י בראשית ג, ט.

34. עיין ספורנו.

אונקלוס

ט וַיֹּאמֶר לָהּ מִלֶּאךָ יְהוָה שׁוּבִי
 אֶל־גְּבֻרָתְךָ וְהִתְעַנִּי תַּחַת יְדֶיךָ:
 י וַיֹּאמֶר לָהּ מִלֶּאךָ יְהוָה הֲרַבָּה
 אֲרַבָּה אֶת־זִרְעֶךָ וְלֹא יִסְפָּךְ
 מֶרֶב:
 ט וַיֹּאמֶר לָהּ מִלֶּאךָ יְהוָה שׁוּבִי
 דִּי תוּבִי לֹת רַבּוֹנְתִּיךָ,
 וְאַשְׁתַּעֲבִידִי תַּחַת
 יְדֶיךָ: וַיֹּאמֶר לָהּ
 מִלֶּאךָ דִּי אֲסַגָּא
 אֲסַגִּי יָת פְּנִיךָ, וְלֹא
 יִתְמַנּוֹן מִסְּגִי:

— רש"י —

(ט) וַיֹּאמֶר לָהּ מִלֶּאךָ ה'. על כל אמירה היה שלוח לה מלאך אחר, לכך נאמר "מלאך" בכל אמירה ואמירה (בראשית רבה מה, ז):

— ביאור —

וַיֹּאמֶר לָהּ מִלֶּאךָ ה'. רש"י מעיר ארבעת הפניות של המלאך התורה חוזרת: את תשומת ליבנו: מפסוק ז' עד פסוק י"א ישנו דו שיח בין המלאך להגר; ובכל "ויאמר לה מלאך ד'" מדוע? ללמדנו, שארבעה מלאכים שונים נזדמנו לה.

— עיון —

וַיֹּאמֶר לָהּ מִלֶּאךָ ה'. כמובן צריך לבאר, מה משמעותם של דברי רש"י, מה זה משנה אם מלאך אחד דיבר איתה או ארבעה? אולי, היינו יכולים לחשוב שהמלאך רק ציוה את הגר מה עליה לעשות, ותאר מה יקרה לה בעתיד. לא! אומר רש"י, הגילויים השונים מורים, שבכל אימרה יש מסר ייחודי עמוק³⁵, ונבארם אחד אחד: א. "אי מזה באת ואנה תלכי" - אין זו רק שאלה טכנית על נסיעתה; המלאך מבקש ממנה לעשות חושבים: חשבי על הבית הנפלא שאת עוזבת, ועל הריקנות הרוחנית שמצפה לך.

ב. "שובי אל גברתך" - אינו רק ציווי שהגר תחזור הביתה, אלא קריאה שתחזור בתשובה בקבלת מרותה של שרה.

ג. "הרבה ארבה את זרעך ולא יספר מרוב..." - אין בדברי המלאך רק בשורה להגר שתהיה אימא של אומה, אלא הודעה שמהות אומה זו תהיה בריבוי האוכלוסים שבה, בניגוד לישראל שערכם במדרגתם הרוחנית - "אתם המעט מכל העמים".

35. עיין "תורה תמימה" המבאר, ש"אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות", ולכן היה שלוח לה מלאך לכל משפט.

אונקלוס

יֵא וַיֹּאמֶר לָהּ מִלֵּאכָא יֵהוּה הֲנֵךְ
 דִּיִּי הָא אֶתְּ מַעְדִּיא הָרָה וַיִּלְדֶּת בֶּן וְקָרְאתָ שְׁמוֹ
 וַתִּלְדִּין בֶּר, וַתִּקְרַן יִשְׁמַעֵאל כִּי־שָׁמַע יְהוָה אֶל־
 שְׁמִיהּ יִשְׁמַעֵאל אַרִי עֲנִיךְ:
 קָבִיל יִי צְלוֹתֶיךָ:

— רש"י —

(יֵא) הֲנֵךְ הָרָה. כשתשובי תהרי, כמו "הנך הרה", דאשת מנוח (שופטים יג, ז):
 וַיִּלְדֶּת בֶּן. כמו "ילדת" (בראשית יז, יט), ודומה לו: "ישבת בלבנון מקוננת
 בארזים" (ירמיה כב, כג):

וְקָרְאתָ שְׁמוֹ. ציווי הוא, כמו שאמר לזכר: "וְקָרְאתָ אֶת שְׁמוֹ יִצְחָק" (להלן יז, יט):

— עיון (המשך) —

ד. "הנך הרה... וקראת שמו ישמעאל כי שמע ד' אל עניך". שמו של ישמעאל אינו
 סתם שם, אלא הוא מבטא את החסד של בורא עולם לכל בריותיו. בזה שונה
 ישמעאל מישראל. ישמעאל קיים בזכות חסד ד' כלפיו, ואילו עם ישראל צריך
 להיות ראוי לקבל את ברכות ד'.

וַיִּלְדֶּת בֶּן. השימוש בסממן של עבר (הפת"ח תחת הלמ"ד) ממחיש, שדבר זה יקרה
 בוודאי, כאילו ההבטחה כבר קוימה.

וְקָרְאתָ שְׁמוֹ. נתנית השם לישמעאל על ידי הקב"ה מעידה על נחיצות הופעתו
 בעולם. הפסוק מסביר את מהות השם "כי שמע ד' את עניך", ופירושו: ד' שמע את
 תפילתך.³⁶ מכאן שישמעאל הוא איש מתפלל, המאמין בכוח הא־לוהים, והוא יפיץ
 אמונה זו על פני תבל.

— ביאור —

מביא ראיה לפירושו מספר שופטים,
 בו מודיע המלאך לאשת מנוח, שתיכנס
 להריון, ותלד בן. גם שם אומר המלאך:
 "הנך הרה". פירוש זה מחזק את מה
 שרש"י אמר בפסוק ה', שהגר הפילה
 את הריונה הראשון.

הֲנֵךְ הָרָה. כבר בתחילת הפרק
 כתוב שהגר הרתה. לכן היינו יכולים
 לחשוב, שדברי המלאך: "הנך הרה",
 הם תיאור מצב בהווה - הנה את כבר
 בהריון. לא! אומר רש"י, המלאך מבטיח
 להגר שתזכה להתעבר בעתיד. הוא

36. "עניך" מלשון לענות, עיין אונקלוס.

אונקלוס

יב וְהוּא יְהִי פָּרָא אָדָם יָדוֹ
בְּכָל יוֹד כָּל בּוֹ וְעַל-פָּנָי כָּל-
אֶחָיו יִשְׁכֵּן:

— רש"י —

(יב) פָּרָא אָדָם. אוהב מדברות לצוד חיות
כמו שכתוב: "וַיֵּשֶׁב בַּמִּדְבָּר וַיְהִי רֹבֵה
קֶשֶׁת" (להלן כא, כ):

יָדוֹ בְּכָל. ליסטים (בראשית רבה מה, ט):
וְיָד כָּל בּוֹ. הכל שונאין אותו ומתגרין בו:
וְעַל-פָּנָי כָּל-אֶחָיו יִשְׁכֵּן. שיהיה זרעו גדול:

— ביאור (המשך) —

וְקָרָאת שְׁמוֹ. ישנן שתי משמעויות
לביטוי "וְקָרָאת": עתיד וציווי. רש"י
אומר שמדובר כאן בציווי. וכן הוא בלשון
זכר 'וְקָרָאת' שמשמעו עתיד או ציווי לפי
ההקשר.

פָּרָא אָדָם וגו'. רש"י מסביר, שכל
אחד מחלקי הפסוק מציין תכונה אחת
של ישמעאל:

א. הוא חי בטבע כחיות בר.

ב. הוא מזיק לבני אדם.

◀

וְיָלְדָת בֶּן. הניקוד של המילה
"וְיָלְדָת" מתמיה: אם המילה היא בעתיד
(עבר ההופך לעתיד בגלל ו' ההיפוך), הניקוד היה
צריך להיות וְיָלְדָת. רש"י מבאר, שהכוונה
להווה³⁷ במשמעות של עתיד. כן מצאנו
בפרק הבא. ד' בישר לאברהם שורה תלד
בן בעתיד, ואמר לו: "אבל שרה אשתך
יִלְדָת לך בן" בלשון הווה, אלא שבפסוקנו
יש פת"ח במקום הסגול. וכן הוא בפסוק
מירמיהו, שכתוב "יִשְׁבֹּת" במקום יושֶׁבֶת.

— עיון —

פָּרָא אָדָם וגו'. ישנה כמין סתירה בין שמו - מהותו - איש אמונה, לבין הופעתו
האלימה בעולם המתבטאת בפסוק זה. אולי פה טמון ההבדל בין בני יעקב לבני
ישמעאל. עם ישראל אינו רק מאמין בא־לוהים בתיאוריה, אלא עם החי את חייו על
פי תורת ד'. ואילו ישמעאל, אמונתו אינה משפיעה כלל על התנהגותו בחיים. יש אצלו
דיכוטומיה (= פיצול) גמורה בין רמתו הדתית הגבוהה, לבין חייו המעשיים בפועל שהם
פראיים ומושחתים.

37. הניקוד חולם באות י' מכריע שזה הווה.

אונקלוס

יג וְתִקְרָא שְׁמֵיהּוּהּ הַדְּבָר אֵלֶיהָ
 אֶתְהָ אֵל רְאִי כִי אִמְרָה הֶגֶם
 הֶלֶם רְאִיתִי אַחֲרֵי רְאִי:
 יג וְצִלִּיאת בְּשָׂמָא דִּי
 דְּאֶתְמַלֵּל עִמָּה אֲמַרְת
 אֶתְ הוּא אֱלֹהָא חַזִּי
 כּוּלָּא, אֲרִי אֲמַרְת אֶף
 אֲנָא שְׂרִיתִי חַזִּיא בְּתַר
 דְּאֶתְגַּלִּי לִי:

— רש"י —

(יג) אֶתְהָ אֵל רְאִי. נקוד חטף קמץ מפני שהוא שם דבר, אֵל־לוּהּ הראיה שרואה בעלבון של עלובין (בראשית רבה מה, י):
 הֶגֶם הֶלֶם. לשון תימה, וכי סבורה הייתי שאף הלום במדברות ראיתי שלוחיו של מקום, אחרי רואי אותם בביתו של אברהם, ששם הייתי רגילה לראות מלאכים? ותדע שהיתה רגילה לראותם, שהרי מנוח ראה את המלאך פעם אחת ואמר "מות נמות" (שופטים יג, כב), וזו ראתה ארבע זה אחר זה ולא חרדה (בראשית רבה מה, ז):

— ביאור (המשך) —

ג. כתוצאה מכך נוצרת שנאה בינו לבין האנושות.
 ד. חייבים להתחשב בו בגלל מספרו העצום.
 אֶתְהָ אֵל רְאִי. בדרך כלל המילה "ראי" מנוקדת בחולם, כי היא פועל, וכך משמעו בסוף הפסוק: הגר מסבירה שהיא ראתה את ד'. כאן היא מנוקדת בחטף קמץ, והרי זה שם עצם מופשט - 'ראיה'. וכוונתה של הגר לומר, שמידתו של ד' להיות אֵל־הראיה, הרואה בצורת המסכנים.
 הֶגֶם הֶלֶם. 'לשון תימה' פירושו שהגר התפלאה, והיא מסבירה מדוע היא קוראת לד' "אֵל־רואי". היא חשבה שד' משגיח דווקא על הצדיקים, האנשים הקרובים לאֵל־לוהים. היה ברור לה, שאשה פשוטה או שפחה אינה יכולה לזכות לדבר עם שליח ד'. אחרי שארבעה מלאכים דיברו איתה, היא הבינה שד' קרוב לכל בני אנוש, ואפילו לפשוטים ביותר.

— עיון —

אֶתְהָ אֵל רְאִי. הגר משיגה אחת ממידותיו של הקב"ה, מידת החסד: הקב"ה מופיע בעולם כֵּאֵל הנותן חיים לכל הבריות, סומך לנופלים ועוזר לדלים. אך זו השגה חלקית של גילווי ד' בעולם, כי הקב"ה הוא גם מלך הדורש מנתיניו ציות לחוקיו ומעניש את <

אונקלוס

יְדֵי עַל-כֵּן קָרָא לְבָאָר בְּאֵר לַחֵי רֵאִי הִנֵּה בֵּין-קָדָשׁ וּבֵין בְּרָד:
 יְדֵי עַל כֵּן קָרָא לְבָאָר לְבִירָא
 בִּירָא דְּמִלְאָךְ קִימָא
 אֶתְחִזִּי עֲלֶהּ, הָא הִיא
 — רש"י —

(יד) בְּאֵר לַחֵי רֵאִי. כתרגומו: 'בירא דמלאך קימא איתחזי עליה'.

— עיון (המשך) —

העוברים על גזירותיו. אמנם לפי האמת, אין סתירה בין שתי המידות. שתיהן נחוצות ומשלימות זו את זו, ואין לעולם קיום בלי המיזוג ביניהן. עם ישראל הוא המגלה אחדות נפלאה זו בעולם, וזו משמעות הפסוק "שמע ישראל ד' אלוהינו ד' אחד", ופירושו שיש אחדות מושלמת בין מידת הדין (= אֱלֹהִים) ומידת החסד (= ד').³⁸

הַגֵּם הַלֵּם. לכאורה, מפסוק זה נראה כי צודקים דברי הרמב"ן, הטוען שאבותינו חטאו כשעינו את הגר, הרי ד' מגלה כלפיה יחס אוהד ושולח לה מלאכים לנחמה. אולם למעלה הסברנו את הפסוקים לאורו של רש"י, ועל פיהם האבות לא חטאו, כי הגר הייתה ראויה לעונש בגלל שהיא זלזלה בשרה גבירתה.

להסביר את רש"י נראה לומר, שאבותינו ודאי לא חטאו, ומה שעשו היה נכון על פי מידת הדין. אולם התגלות המלאכים אל הגר רומזת, שהיה על האבות להתרחק מכל וכל מאלימות ולנהוג לפנים משורת הדין. לרעיון זה יש סימוכין בגמרא במסכת ברכות (דף ה ע"ב): היין של רב הונא החמיץ, אמרו לו חבריו, שהפסד זה הוא עונש על שלא שילם לאריסו את כל המגיע לו. ענה רב הונא, שאכן ניכה משכר אריסו בגלל שהלה גונבו. אמרו לו חכמים, ש"הגונב מן הגנב טועם טעם גנבה". הנה רב הונא נהג על פי דין וללא רבב, אך עם כל זה נענש, כי הוא גרם להשחתת מידותיו. וכן גם כאן, ודאי ששרה לא חרגה מסמכותה, אך עם כל זה התורה ציפתה ממנה להתעלות ולנהוג בסלחנות. אולם אין להגזים בגישה רחמנית זו, כי כשישמעאל סיכן את יצחק, ד' ציווה על אברהם לשמוע לקול שרה ולגרש אותו.

— ביאור —

בְּאֵר לַחֵי רֵאִי. רש"י מביא את התרגום המבאר את שם הבאר. המילה "לחי" פירושה, מלאך חי; ואם כן "באר

— עיון —

בְּאֵר לַחֵי רֵאִי. השם הניתן לבאר מבטא את התפעלותה של הגר מההתגלות של המלאך אליה במדבר, הרחק מביתו של אברהם.

38. עין "הגיוני משה" פרשת ואתחנן.

אונקלוס

טו וילידת הגר לאברם
 בר, וקרא אברם שום
 בריה דילידת הגר
 ישמעאל: טז ואברם
 שנה ושש שנים בלדת הגר את
 ישמעאל לאברם: ס

טו וילידת הגר לאברם
 בר, וקרא אברם שום
 בריה דילידת הגר
 ישמעאל: טז ואברם
 שנה ושש שנים בלדת הגר את
 ישמעאל לאברם: ס

— רש"י —

(טו) ויקרא אברם שם וגו'. אף על פי שלא שמע אברם דברי המלאך שאמר "וקראת שמו ישמעאל" (לעיל פסוק יא), שרתה רוח הקודש עליו וקראו ישמעאל: (טז) ואברם בן-שמונים וגו'. לשבחו של ישמעאל נכתב, להודיע שהיה בן שלוש עשרה שנה כשנימול ולא עכב:

— ביאור —

ויקרא אברם שם וגו'. ניתן לעשות במעשים בשני אופנים: א. כציות לבקשה. ב. כהחלטה פנימית. באופן הראשון, אין המעשה מתייחס אל האדם, כי הוא נעשה מתוך אילוץ חיצוני. האבות הקדושים ודאי לא פעלו בדרך זו, כי כל מעשיהם היו בשלמות. אם-כן, אברהם קרא לבנו ישמעאל מתוך הזדהות והכרה פנימית. בזכות מדרגתו הגבוהה - רוח הקודש ששרתה עליו - כיוון לציווי המלאך. ואברם בן-שמונים וגו'. בפרק הבא התורה מציינת במפורש את גילו של ישמעאל כשנימול: "וישמעאל בנו בן שלוש עשרה שנה בהמלו את בשר ערלתו" (להלן יז, כה). לכאורה, פסוק זה מיותר כי אפשר לחשב את גילו בפסוקנו: כשאברהם היה בגיל שמונים ושש ישמעאל נולד, ואברהם ובנו נימולו לאחר שלוש עשרה שנה, כשאברהם היה בגיל תשעים ותשע. מדוע אם כן התורה חוזרת ומדגישה את גילו של ישמעאל? ללמדנו את זכותו של ישמעאל, שהסכים שימולו אותו, בגיל שהיה ביכולתו למחות.

— עיון —

ואברם בן-שמונים וגו'. רש"י זה מחזק את מה שהסברנו למעלה, שמהות ישמעאל היא כניעתו לא-ל. ומה בינו לבין יצחק? ייעודו של ישמעאל והמדרגה הגבוהה ביותר שאלה הוא יכול לשאוף היא להיות עבד נאמן. לעומתו יצחק הנימול לשמונה, קדוש בקדושה סגולית, ושואף לשותפות כביכול עם ריבון העולמים. בפרשה הבאה נבאר בע"ה את ייעודו של יצחק, לאורו של רש"י.

אונקלוס

יז א וַיְהִי אַבְרָם בֶּן־תְּשַׁעִּים שָׁנָה יז א וַהֲוָה אַבְרָם בֶּר
וַתֵּשַׁע שָׁנִים וַיָּרָא יְהוָה אֶל־ וַתֵּשַׁע וַתֵּשַׁע שָׁנִין,
אַבְרָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי־אֵל שְׂדֵי וַאֲתַגְלִי יי לַאֲבָרָם וַאֲמַר
הַתְּהַלֵּךְ לִפְנֵי וַהֲיָה תָמִים: לִיָּה אָנָּה אֵל שְׂדֵי פֶלַח
קִדְמִי וַהֲוִי שְׁלִים:

— רש"י —

(א) אֲנִי־אֵל שְׂדֵי. אני הוא שיש די בא־להותי לכל בריה, לפיכך "התהלך לפני" ואהיה לך לא־לוה ולפטרון. וכן כל מקום שהוא במקרא פירושו כך: די שלו. והכל לפי העניין:

הַתְּהַלֵּךְ לִפְנֵי. כתרגומו: "פלח קדמי", הדבק בעבודתי:

— ביאור —

אֲנִי־אֵל שְׂדֵי. אנו פוגשים כאן שם חדש לא־לוהים: "אֵל שְׂדֵי". מה משמעות המילה 'די' ביחס ל'אין סוף'? רש"י מסביר ששם זה מבטא שד' מתאים את נתינתו לפי כח המקבל, ושרק הוא יכול לתת לכל אדם את כל מה שהוא צריך. ובאילו צרכים מדובר? מסביר רש"י: 'הכל לפי העניין' וההקשר. כאן בפסוק זה, משמעות שם זה היא שד' ממלא את צורך אברהם לקבל הדרכה, לכן ד' אומר לו לציית לציווייו בתמימות, ללא צורך בשום סמכות אחרת.

הַתְּהַלֵּךְ לִפְנֵי. יש במשמעות 'ללכת לפני' להקדים וללכת, וכגון: "וארון ברית ה' נוסע לפניו דרך שלושת ימים" (במדבר י, לג) - מקדים ונוסע, ויש במשמעות 'לפני' מול וכנגד, כגון: "לפני ה' תטהרו" (ויקרא טז, ל). אף כאן יכולים היינו להבין שהציווי "התהלך לפניי" היינו שאברהם אחראי לייסד דת כפי הבנתו, וללכת קדימה. לא כן, אומר רש"י. גם אברהם אבינו לא אמור לחדש דבר, אלא לציית לריבון העולמים. לכן מפרש רש"י כתרגום, שללכת לפני ד', היינו להיות דבק בעבודת ד' יתברך.

— עיון —

אֲנִי־אֵל שְׂדֵי. נביא דוגמאות של משמעות השם בהקשרים אחרים: בפרשת תולדות, יצחק מברך את יעקב: "ואֵל שְׂדֵי יִבְרַךְ אוֹתְךָ" (להלן כה, ג), כי רק ד' יכול לתת ליעקב את כל הברכות הראויות לו. בפרשת מקץ (להלן מג, יד), כשיעקב שולח את בניו למצרים להביא אוכל ולשחרר את שמעון, הוא מתפלל עליהם ואומר: "ואֵל שְׂדֵי יִתֵּן לָכֶם רַחֲמִים..." (כי רק ד' יתברך יכול לרחם עליכם).

הַתְּהַלֵּךְ לִפְנֵי. בפרשת נח (לעיל ו, ט) רש"י מדגיש את ההבדל בין נח לאברהם. על <

— רש"י —

וְהָיָה תָּמִים. אף זה צווי אחר צווי, היה שלם בכל נסיונותי (עיין בראשית רבה מו, ג). ולפי מדרשו, התהלך לפני במצות מילה, ובדבר הזה תהיה תמים, שכל זמן שהערלה בך אתה בעל מום לפני (בראשית רבה מו, ד).

דבר אחר, וְהָיָה תָּמִים. עכשיו אתה חסר חמשה אברים: שתי עינים, שתי אזנים, וראש הגויה, אוסיף לך אות על שמך ויהיו מנין אותיותיך רמ"ח כמנין איבריך (נדרים לב ע"ב):

— עיון (המשך) —

נח נאמר: "את הא־לוהים התהלך נח", ועל אברהם: "אשר התהלכתי לפניו" (בראשית כד, מ). מסביר רש"י שנח "היה צריך סעד לתומכו", ואילו אברהם "היה מתחזק ומהלך בצדקו מאליו". רש"י כאן נאמן לפירושו שם, שללכת לפני ד' הוא להיות דבק בו יתברך.

— ביאור —

וְהָיָה תָּמִים. רש"י מבאר בשלוש דרכים את הפועל "וְהָיָה", ואת משמעות המילה "תמים":

א. הרי זה ציווי: אתה מצווה להיות תמים. התמימות היא לציית לד' בלי לערער או להרהר אחר הנהגתו. לפי פירוש זה, "התהלך לפני" ו"היה תמים" הם שני ציוויים (= 'ציווי אחר ציווי'): הראשון להידבק בד', כלומר לקיים את כל מצוותיו, והשני להאמין בהשגחתו הנפלאה.

ב. תוצאה - סופך שתהיה תמים. לפי המדרש, "התהלך לפני" הוא ציווי מיוחד לקיים את מצוות המילה,

ג. הבטחה לעתיד. בעתיד שמך יהיה שלם כי אוסיף אות ה"א לשמך. אגדה זו מבוססת על משנה באוהלות האומרת, שלכל אדם יש רמ"ח (248) איברים. הגימטריא של אברם היא 243, ועם תוספת האות ה' הגימטריא של שמו תהיה 248 - כמספר איבריו של אדם. נמצא כי לפני ההוספה, חמשה מאיבריו לא היו כלולים בשמו, וכאילו לא יכול היה לקיים את ייעודו בחמשת האיברים האלה.

— עיון —

וְהָיָה תָּמִים. לפירוש המדרש יש להסביר, מדוע ערל הוא בעל מום ואינו "תמים"? בגמרא שבת (קו ע"א) נחלקו התנאים: רבי שמעון סובר, שברית המילה היא מצוה לעשות מום באדם כאות כניעה לבורא עולם. אולם רבי יהודה סובר - וכן דעת רש"י כאן - שהמילה היא תיקון לאדם, כי הערלה היא תוספת הגורמת להתלהבות היצר. המילה באה להחליש אותו, ולהכשיר את האדם לחיי קדושה.

ב"דבר אחר" יש להבין מהי משמעות הגימטריא? לפי חז"ל שם האדם מבטא <

אונקלוס

ב וְאַתְנָה בְּרִיתִי בִּינִי וּבִינָךְ ב וְאַתִּין קִימִי בֵּין מִימְרִי
 וְאַרְבָּה אוֹתָךְ בְּמָאד מָאד: וּבִינָךְ, וְאַסְגִּי יְתָךְ
 ג וַיִּפֹּל אֲבָרָם עַל-פָּנָיו וַיִּדְבֹּר לַחֲדָא לַחֲדָא: ג וַיִּפֹּל
 אֲתוֹ אֱלֹהִים לֵאמֹר: אֲבָרָם עַל אַפּוֹהִי,
 וּמִלִּיל עָמִיה יִי לְמִימֵר:

— רש"י —

(ב) וְאַתְנָה בְּרִיתִי. ברית של אהבה וברית הארץ להורשה לך על ידי מצוה זו:
 (ג) וַיִּפֹּל אֲבָרָם עַל-פָּנָיו. ממורא השכינה, שעד שלא מל לא היה בו כח
 לעמוד ורוח הקודש נצבת עליו, וזהו שנאמר בבלעם: "נופל וגלוי עינים"
 (במדבר כד, ד). בברייטא דרבי אליעזר מצאתי כן (פרקי דרבי אליעזר פרק כט):

— עיון (המשך) —

את מהותו, והגימטריא של שמו מבארת מהות זו ומעניקה לה עומק. הגימטריא של
 אברהם, שהיא כמספר איבריו, מלמדת שתפקידו בעולם הוא לקדש את כל גופו
 לעבודת השם יתברך.
 רש"י מוסיף ומבאר, שחמשת האיברים שאינם כלולים בשמו הינם: שתי האוזניים,
 שתי העיניים ואיבר המין. ויש לעיין מדוע דווקא איברים אלו צריכים עתה תוספת ברכה
 מאת הקב"ה? ונראה לומר כי האוזניים והעיניים הם איברים בהם האדם מושפע מן
 העולם החיצוני. בהוספת האות ה"א לשמו ירומם אברהם את חושי הקליטה שלו: עם
 אוזניו ישמע את דבר ד', עם עיניו יבחין במקום השכינה, כפי שנאמר: "וירא את המקום
 מרחוק". ועם איבר החיבור שלו הוא יוליד כמותו, זרע אשר יירש את מעלותיו הסגוליות.
 וַיִּפֹּל אֲבָרָם עַל-פָּנָיו. כפי שהסברנו למעלה, מצוות המילה מקדשת את האדם. <

— ביאור —

וְאַתְנָה בְּרִיתִי. ניתן היה להבין כי
 "ואתנה בריתי ביני ובינך" היינו ההבטחה
 של "וארבה אותך במאד מאד", וכי
 ישנה בפסוק זה רק הבטחה אחת. אין
 הדבר כן, אומר רש"י. "ואתנה בריתי ביני
 ובינך" היא אמירה לעצמה,³⁹ הכוללת שני
 עניינים נוספים: ברית של אהבה וברית
 הארץ. לקמן בפסוקים ח' וט' מפורשת
 ברית הארץ, וכי נתינת הארץ היא כנגד
 קיום מצות מילה. רש"י כאן מסביר <

39. ולכך יש אתנחתא תחת המילה "ובינך", להפריד בין שני חלקי הפסוק.

אונקלוס

ד אַנאַ האַ גִּזַּר קִימִי ד אֲנִי הִנֵּה בְּרִיתִי אִתְּךָ וְהָיִיתָ
עִמָּךְ, וְתִהְיֶה לְאָב סָגִי לְאָב הַמֶּזֶן גּוֹיִם:
עִמָּמִין:

— ביאור (המשך) —

שהפסוק מרמז לברית נוספת: "ברית של אהבה" - אהבת ד' לעמו. נראה כי רש"י מדייק זאת ממה שכתוב "ואתנה בריתי" במקום 'ואכרות ברית'. יש כאן נתינה, מתנה בעין יפה, בנוסף להתחייבויות ההדדיות. ד' בוחר חד צדדית בזרעו של אברהם על ידי הרעפת אהבה שאינה תלויה בדבר. אמנם ברית הארץ היא דו צדדית, "להורישו לך על ידי מצוה זו". מדברי רש"י כאן משמע, שאמנם בחירת עם ישראל היא ללא תנאים, אולם נתינת הארץ מותנית בקיום מצוות המילה.

וַיִּפֹּל אֲבָרָם עַל-פָּנָיו. רש"י מסביר, שהמילה אינה רק קיום מצוה בגופו של האדם, אלא היא גם מחוללת מהפך בסגולותיו הרוחניות. כל זמן שאברהם לא מל את עצמו לא היה בו כוח לשמוע את דבר ד', כי האדם המוגבל אינו מסוגל לסבול את "האין סוף". אברהם היה דומה לנביאי האומות, שהיו נופלים בזמן שד' דיבר אליהם ("גלוי עיניים" פירושו ראייה נבואית).⁴⁰ בפרקי דרבי אליעזר מודגש, שאחרי שאברהם קיים את מצוות המילה ד' דיבר איתו כשהוא יושב ללא פחד: "וירא אליו ד' באלוני ממרא והוא יושב פתח האוהל" (בראשית יח, א).

— עיון (המשך) —

בזכותה האדם מעדן את יצריו, והוא יכול למלא אחר דרישות הקדושה של התורה. המצוות כבר לא מפחידות אותו אלא מתאימות לטבעו.

40. עיין במדבר כד, ד וברש"י שם.

אונקלוס

ה וְלֹא־יִקְרָא עוֹד אֶת־שְׁמִי
 ה וְלֹא יִתְקַרֵּי עוֹד יְת
 אֲבָרָם וְהָיָה שְׁמִי אֲבָרָהָם כִּי
 שְׁמִי אֲבָרָם, וְהָיָה שְׁמִי
 אֲבָרָהָם גּוֹיִם נִתְּתִיךָ:
 עֲמִמִּין יִהְיֶיךָ:

— רש"י —

(ה) כִּי אֲבִי־הַמּוֹן גּוֹיִם. לשון נוטריקון של שמו. ורש"י שהיתה בו בתחילה, שלא היה אב אלא לארס שהוא מקומו, ועכשיו אב לכל העולם (ברכות יג ע"א). ואפילו רש"י שהיתה בו מתחלה לא זזה ממקומה, שאף יו"ד של שרי (סנהדרין קז ע"א) נתרעמה על השכינה עד שהוסיפה ליהושע, שנאמר: "ויקרא משה ליהושע בן נון יהושע" (במדבר יג, טז):

— ביאור —

כִּי אֲבִי־הַמּוֹן גּוֹיִם. נוטריקון פירושו כתיבה בקיצור, כלומר צמצום של משפט במילה אחת, על ידי שימוש בחלק מן האותיות של המשפט. השם 'אברהם' הוא קיצור של 'אב המון'. רש"י מתקשה מדוע אם כן לא נקרא 'אבהם', ומה עושה כאן האות רי"ש? ומסביר כי האות רי"ש לא הושמטה משמו, כדי שלא תתרעם. ובאמת מצאנו שאמרו חז"ל במדרש כי האות יו"ד, שהושמטה משרי והוחלפה

באות ה"א, נתרעמה על כך והתלוננה לפני הקב"ה, על שנלקחה ממנה הזכות להיות מחוברת לשמה של הצדקת. ולא נחה דעתה אלא כשמשה רבינו הוסיף אותה לשם תלמידו 'הושע' בן נון והסבו ליהושע.

יש לשים לב לכך שרש"י מדגיש כי "אב המון גויים" היינו אב לכל העולם ולא רק לשבטי ישראל שיצאו ממנו.⁴¹ אברהם עתיד להשפיע על כולם.

— עיין —

וְהָיָה שְׁמִי. יש להבין מה משמעות שינוי השמות, אברם שהפך לאברהם (אב המון גויים) ושרי שהפכה לשרה (שרה על הכל - להלן פסוק טו)? הוספת האות ה"א לאברם מרמזת ל"המון גוים" ול"הכל", ומבטאת את תפקידו האוניברסאלי של העם היהודי, להשפיע על האומות בעולם הזה. וכן הוא בשמה של שרי, שעתה הפכה לשרה עם ה"א. לעומת האות ה"א, האות יו"ד היא נקודה זעירה המסמלת את העולם הבא,⁴² האינסוף שאינו נראה, ולכן היא מגלמת בתוכה ומסמלת את הקדושה היהודית הייחודית. תלונתה של האות יו"ד היא הרצון להקים אומה רוחנית קדושה בארץ <

41. כמובא בכמה מדרשים ומפרשים.

42. עיין רש"י, בראשית ב' פסוק ד'.

אונקלוס

וְיִפְּיֹשׁ יָתֶךָ לַחֲדָא וְהִפְרֵתִי אֶתְךָ בְּמֵאָד מְאֹד
 לַחֲדָא וְאַתְּנַנְדָּ לְכַנְשָׁן, וְנִתְתִּיךָ לְגוֹיִם וּמַלְכִּים מִמֶּךָ
 וּמַלְכִּין דְּשִׁלְטִין יֵצְאוּ: וְהִקְמַתִּי אֶת־בְּרִיתִי
 בְּעַמְּמִיא מִנְּךָ יִפְקוּן: בֵּינִי וּבֵינְךָ וּבֵין זִרְעֶךָ אַחֲרֶיךָ
 וְיִאָּקִים יְתָ קָיָמִי בֵּין מִימְרִי וּבִינְךָ וּבֵין בְּנֶךָ
 בְּתֶרְךָ לְדִרְיָהוֹן לְקָיָם עָלֶם, לְמַהְוִי לְךָ לְאַלֵּה
 וּלְבִנְךָ בְּתֶרְךָ:

— דש"י —

(ו) וְנִתְתִּיךָ לְגוֹיִם. ישראל ואדום, שהרי ישמעאל כבר היה לו ולא היה מבשרו עליו:

(ז) וְהִקְמַתִּי אֶת־בְּרִיתִי. ומה היא הברית? "להיות לך לא־להים":

— עיון (המשך) —

ישראל, ולא להתמקד בעניין האוניברסאלי בלבד. האות יו"ד מצאה מנוחה רק כאשר היא נוספה לשמו של יהושע, הוא המנהיג ששקד על לימוד התורה יומם ולילה ולא מש מתוך האהל, ואף כבש את הארץ והפך אותה מארץ כנען לארץ ישראל, ובכך קידש אותה לעולמים. דרכו של יהושע מקורה ברוחה של שרה שלחמה עבור בנה היחיד.

— ביאור —

וְנִתְתִּיךָ לְגוֹיִם. יש הבדל בין "והיית לאב המון גוים" לבין "ונתתיך לגוים". "אב המון גוים" היא בשורה כללית - אברהם יהיה המנהיג של כל האומות. ואילו "ונתתיך לגוים" היא בשורה אישית: יוולדו לך ילדים ומצאצאיהם ייצאו עמים - אדום וישראל, שני בניו של יצחק.

וְהִקְמַתִּי אֶת־בְּרִיתִי. לעיל בפסוק ב' ביאור דש"י את ההתחייבויות של כל

צד מבעלי הברית: ריבון העולם מתחייב לאהוב את עם ישראל, ולהוריש להם את הארץ, ובני ישראל מתחייבים למול את בניהם. כאן דש"י מסביר, שפסוק זה מבאר את מהות הברית: "להיות לך לא־לוהים", זאת אומרת שעם ישראל יקבל את ההנהגה הא־לוהית כשהקב"ה בכבודו ובעצמו מנהיג אותם. הורשת הארץ וקיום מצות המילה הנן הביטויים המעשיים של הקשר בין הקב"ה לעמו.

וַיֹּאמְרוּ לָדָּ וּלְבָנָהּ בְּתָרְדָּ
 יָת אָרַע תּוֹתְבוֹתְדָּ
 יָת כָּל אָרַעֵא וּדְכַנְעֵן
 לְאַחְסָנַת עֶלְם, וְאַהֲוִי
 לְהוֹן לְאַלֶּה: ַּוַיֹּאמֶר יִי
 לְאַבְרָהָם וְאַתָּה יָת קִימִי
 תַטֵּר, אַתָּה וּבָנָהּ בְּתָרְדָּ
 לְדִרְיָהוֹן:

ח וּנְתַתִּי לָךְ וּלְזֶרְעֶךָ אַחֲרָיִךְ
אֶת־ | אֶרֶץ מִגְרִיךָ אֵת כָּל־אֶרֶץ
כְּנָעַן לְאַחֲזַת עוֹלָם וְהֵייתִי לָהֶם
לֵאלֹהִים: ט וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־
אַבְרָהָם וְאֵתָה אֶת־בְּרִיתִי תִשְׁמֹר
אֶתָּה וְזֶרְעֶךָ אַחֲרָיִךְ לְדֹרֹתָם:

— רעט"י —

(ח) לֹא־תִתַּעַן עוֹלָם. ושם אהיה לכם לא-להים, אבל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אֵלִיּוֹה (כתובות קי"ב):

(ט) וַאֲתָהּ. וי"ו זו מוסיף על ענין ראשון: "אני הנה בריתי אתך" (פסוק ד), ואתה הוי זהיר לשמרה, ומה היא שמירתה? "זאת בריתי אשר תשמרו... המול לכם וגו'" (להלן פסוק י):

— ביאור —

הייחודי הנקרא ברית. עתה התורה מציינת מהו חלקו של עם ישראל בברית - לקיים את מצוות המילה. הוי"ו בתחילת המילה, לכאורה, מיותרת. רש"י מסביר, שהוי"ו באה להדגיש שיש שינוי במהלך הפסוקים: עד כאן הנושא הוא אֵלֹהִים, מכאן ואילך הנושא הוא "אתה".

פסוקים ז-ח. הביטויים "להיות לך לא-להים" "והייתי להם לא-להים" חוזרים על עצמם. רש"י מסביר: בפעם הראשונה "להיות לך לא-להים" מבטא את מהות הברית. בפעם השנייה זו הודעה על כך שמקום קיום הברית הוא ארץ ישראל.

וְאֵתָּה. עד עתה ביארו הפסוקים את התחייבויותיו של ד' בברית, ומהו הקשר

— עיון —

יש לבאר, מדוע "הדר בחוצה לארץ הרי הוא כמי שאין לו א-לוה"? הלא "מלוא כל הארץ כבודו", וחייבים לקיים את כל המצוות, ובכללן מצוות המילה, בכל העולם? יש כמה דרכים להסביר את המאמר:

- א. בארץ ישראל ההנהגה הא-לוהית היא נגלית, ואילו בחוץ לארץ היא נסתרת.
- ב. אדם יכול להידבק בהקב"ה דווקא בארץ, כי בה מקום השראת השכינה.
- ג. עצם שהייה יהודית בחוץ לארץ, בניגוד להבטחות הא-ל, היא חילול ד'.

אונקלוס

יִדִּין קָמִי דְתַטְרוּן בֵּין , זֹאת בְּרִיתִי אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּ בֵּינִי
 מִמְּרִי וּבִינִיכֹן וּבֵין בְּנֶךְ וּבִינִיכֶם וּבֵין זֶרַעְךָ אַחֲרֶיךָ הַמּוֹל
 בְּתֶרְךָ, מְגֹזֵר לִכְּזֹן כָּל לָכֶם כָּל־זָכָר:
 דְּכוּרָא:

— רש"י —

(י) בֵּינִי וּבִינִיכֶם. אותם של עכשיו:
 וּבֵין זֶרַעְךָ. העתידין להוולד אחריך:
 הַמּוֹל. כמו להמול, כמו שאתה אומר: "עשות" (ויקרא יח, ל) במקום לעשות:

— ביאור —

אברהם שיוולדו לו לפני הסתלקותו. ולפי
 זה לשון רש"י 'עכשיו' פירושו בעודך חי,
 והם יצחק ובניו, ו"זרעך" אלה השבטים
 וזרעם לדורות.

ואף שישמעאל מל וכן עבדיו של
 אברהם מלו, הרי זה בגלל שהם בני ביתו
 של אברהם, אך לא בגלל שהם חלק
 מהברית.

הַמּוֹל. המול הוא מקור ואינו ציווי.
 הציווי כתוב בפסוק הבא: "ונמלתם".
 כוונת הפסוק כאן לומר, שהברית היא
 'להמול' - למול כל זכר.

בֵּינִי וּבִינִיכֶם. בפסוק זה נראה שיש
 ברית כפולה, אחת בין ד' "וביניכם" ואחת
 בין ד' "ובין זרעך". היינו יכולים לחשוב
 ש"ביניכם" כולל את ישמעאל וכל עבדי
 אברהם שנימולו אתו, ו"זרעך" היא ברית
 עם צאצאי אברהם שעדיין לא נולדו, והם
 יצחק וזרעו וצאצאי ישמעאל ועבדיו. לא!
 אי אפשר להסביר כך, כי בפסוקים הבאים
 מפורש שישמעאל אינו בעל ברית, וכל שכן
 עבדי אברהם. לכן מסביר רש"י, "זרעך"
 היינו הצאצאים שיוולדו אחרי הסתלקותך
 מן העולם, ואם כן "ביניכם" הם צאצאי

— עיון —

הַמּוֹל. לכאורה, פסוק זה מיותר, כי בפסוק הבא כתוב הציווי "ונמלתם". אולי
 התורה רוצה להדגיש, שהברית היא להמול בצורת 'מקור', כדי שלא נחשוב שמצות
 המילה היא מצוה כשאר המצוות, אלא היא מבטאת את הקשר בין ישראל לא־לוהיו
 כעובדה קיימת, והיא חובה גמורה שאי אפשר כלל בלתי.

אונקלוס

וַתִּגְזְרוּן יָת בְּסָרָא יֵא וְנִמְלָתָם אֶת בְּשָׂר עַרְלָתְכֶם
 דְּעַרְלָתְכוֹן, וַיְהִי לָאֵת וַהֲיָה לְאֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵינִיכֶם:
 קִים בֵּין מִימְרִי וּבֵינִיכֶם:

— רש"י —

(יא) וְנִמְלָתָם. כמו ומלתם, והנו"ן בו יתירה ליסוד הנופל בו לפרקים, כמו
 נו"ן של נושך ונו"ן של נושא. ונמלתם, כמו: "ונשאתם" (להלן מה, יט), אבל
 "ימול" (פסוקים יב, יג) לשון יפְעֵל, כמו "יעשה", "יאכל":

— ביאור —

וְנִמְלָתָם. היינו יכולים לחשוב, ש"ונמלתם" פירושו תדאגו להיות
 נימולים, והאות נו"ן מציינת בניין
 נפעל - סביל. לא כן הדבר אומר רש"י,
 האות נו"ן היא חלק מהשורש נ.מ.ל,
 לכן "ונמלתם" פירושו 'ומלתם' בלשון
 פעיל בבניין קל, היינו בצעו את הפעולה
 בעצמכם. האות נו"ן שבשורשים נ.מ.ל,
 נ.ש.א ונ.ש.ך היא "יסוד הנופל", כי

היא מושמטת בצורת העתיד. לדוגמא,
 השורש נ.ש.ך בפסוק "אם ישך הנחש"
 (קהלת י, יא), וכמו נ.ש.א בפסוק "שאו
 את אחיכם".
 אבל בפסוק הבא: "ובן שמונת ימים
 ימול לכם כל זכר", "ימול" לשון יפְעֵל,
 היינו בבניין נפעל-סביל. והפירוש הוא,
 שכל זכר יהיה נימול, כי ילדים בני שמונה
 ימים אינם יכולים למול את עצמם.

— עיון —

וְנִמְלָתָם. רש"י מצייין, שמצוות המילה מתקיימת גם בצורה פעילה וגם בצורה
 סבילה. אב הדואג למול את בנו, מקיים את המצה בצורה פעילה; אולם עיקר המצוה
 היא שהתינוק יהיה נימול, והוא - בעל המצוה - מקיים אותה בצורה סבילה. אב שלא
 מל את בנו מבטל מצוות עשה, אולם הוא עצמו אינו חייב כרת. אמנם הבן, שאביו לא
 מל אותו, יתחייב בכרת אם הוא לא ימול את עצמו, אף שהמצוה לא הייתה מוטלת עליו
 בקטנותו. מצוה זו מציינת קשר שלא ניתן לניתוק בין ד' ועמו, קשר שאינו תלוי ברצון
 בני ישראל; לכן עיקר המצוה מתקיימת בצורה סבילה. אך מצד שני, מוטלת עלינו
 החובה לקיים את הברית, לרצות אותה בצורה פעילה.

אונקלוס

יב ובִּן־שְׁמֹנֶת יָמִים יִמּוֹל לָכֶם
כָּל־זָכָר לְדֹרֹתֵיכֶם יֵלִיד בֵּית
וּמִקְנֵת־כֶּסֶף מִכָּל בֶּן־נָכָר
אֲשֶׁר לֹא מִזֶּרְעֵךְ הוּא: יג הַמּוֹל |
יִמּוֹל יֵלִיד בֵּיתְךָ וּמִקְנֵת כֶּסֶף
וְהִיתָה בְּרִיתִי בִּבְשָׂרְכֶם לְבְרִית
וּזְבִין כֶּסֶף, וַיְהִי קִנְיִי
בִּבְסָרְכוֹן לְקִים עָלֶם:

— רש"י —

(יב) יֵלִיד בֵּית. שילדתו השפחה בבית: וּמִקְנֵת־כֶּסֶף. שקנאו משנולד:
(יג) הַמּוֹל יִמּוֹל יֵלִיד בֵּיתְךָ. כאן כפל עליו ולא אמר "לשמנה ימים", ללמדך
שיש "יליד בית" נימול לאחר שמנה ימים (לפי גירסה אחרת "שיש יליד בית
נימול לאחד"), כמו שמפורש במסכת שבת (קלה ע"ב):

— ביאור —

פסוקים יב-יג. שני פסוקים אלה
עוסקים בחיוב למול את העבדים. ישנם
שני סוגים של עבדים:
א. "יליד בית" - עבד שנולד משפחה
המצויה בבית.
ב. "מקנת כסף" - עבד שנקנה.
דין זה מוזכר פעמיים: בפסוק י"ב,
שם מצויין שצריך למול ביום השמיני
"יליד בית" ו"מקנת כסף". בפסוק י"ג
התורה חוזרת ואומרת שצריך למול יליד
בית ומקנת כסף, אך בפסוק זה לא נאמר
שצריך למול ביום השמיני דווקא.

לגבי "מקנת כסף" האבחנה מובנת:
אם קנו את העבד מיד אחרי לידתו, יש
למולו ביום השמיני.⁴³ אך אם קנו אותו
אחרי שגדל, מלים אותו בעת קנייתו.
אבל מדוע לא נמול כל "יליד בית"
ביום השמיני ללידתו? רש"י מפנה
למסכת שבת, שם מבואר דין זה:
נקדים להסביר: הקונה עבד או שפחה
צריך להטבילם לשם עבדות, ובזה הם
מתחייבים לקיים מצוות כאישה (כל
המצוות חוץ ממצוות עשה שהזמן גרמן
כציצית ותפילין, שזמנם ביום ולא בלילה, <

43. אולם בגמרא שרש"י מציין (שבת קלה ע"ב) לא משמע כן, אלא עבד שנקנה לפני יום השמיני ללידתו אינו
נימול לשמונה דווקא אלא נימול מיד. לפי הגמרא "מקנת כסף" הנימול לשמונה זה ולד שנולד משפחה
שקנוה כשהייתה כבר מעוברת. וצע"ג על דברי רש"י כאן, שהם לכאורה נגד הגמרא.

— ביאור (המשך) —

לשפחה שהוטבלה, והגרסה שהבאנו בסוגריים (והיא גרסת הרא"ם): "יש יליד בית שנימול לאחד", כלומר ביום היוולדו - שנולד לשפחה שלא הוטבלה. לפי הגרסה שלנו הדגיש רש"י שמלים אותו "לאחר שמונה ימים" ולא "ביום השמיני". הכוונה היא שלא מלים אותו ביום השמיני אם חל בשבת, כי היו צריכים למולו ביום היוולדו, ואם לא עשו כן מילה ביום השמיני אינה מילה בזמנה, ואינה דוחה שבת ומולו אותו למחרת.

ישיבה בסוכה ותקיעת שופר שחיונם בתאריך מסויים). אם לא הטבילו אותם, הם אמנם שייכים ליהודי שקנה אותם, אבל עדיין לא חלים עליהם דיני עבד או שפחה. עבד הנולד משפחה שייך לאדון. בעבד כזה יש לחלק אם נולד לשפחה שהוטבלה לשם עבדות או שלא הוטבלה. מסביר רש"י שאם הטבילו את אמו הוא נימול ביום השמיני, ואם לא הטבילוה הוא נימול מיד ביום לידתו. על פי זה נוכל להבין את כוונת שתי הגירסאות ברש"י, "יש יליד בית נימול לשמונה" - שנולד

— עיון (על עמוד קודם) —

הַמּוֹל יִמּוֹל יְלִיד בֵּיתָךְ. מדוע עבד שנולד משפחה שלא טבלה נימול מייד ולא ביום השמיני? המצוה למול את העבדים מקורה בקדושה הקיימת ביהודי ובכל השייך לו. לכן עבד הנולד משפחה הנו קדוש מלידה, והוא נימול לשמונה. אבל אם הוא נולד משפחה שלא טבלה ועדיין אין לה קדושה, יש למולו מיד כי המילה היא המקדשת אותו.⁴⁴

44. לפי זה גם מקנת כסף צריך למולו ביום שקנו אותו, וכך משמע בגמרא, עיין בהערה הקודמת.

אונקלוס

יְעַרְל דְּכוּרָא דְלֵא עוֹלָם: יְדִי וְעַרְל | זְכָר אֲשֶׁר לֹא־
 יִגְזֹר יָת בְּסָרָא יִמּוֹל״ אֶת־בָּשָׂר עַרְלָתוֹ וְנִכְרְתָהּ
 דְּעַרְלָתֶיהָ וַיִּשְׁתַּיְצִי הַנֶּפֶשׁ הָהוּא מֵעַמִּיָּה אֶת־בְּרִיתִי
 אֲנָשָׁא הָהוּא מֵעַמִּיָּה, הֶפֶר: ס
 יָת קִימִי אֲשָׁנִי: ס

— דש"י —

(יד) וְעַרְל זְכָר. כאן למד שהמילה באותו מקום שהוא ניכר בין זכר לנקבה
 (שבת קח ע"א):

אֲשֶׁר לֹא־יִמּוֹל. משיגיע לכלל עונשין – "ונכרתה", אבל אביו אין ענוש עליו
 כרת אבל עובר בעשה (שבת קלג ע"ב):
 וְנִכְרְתָהּ הַנֶּפֶשׁ הָהוּא. הולך ערירי ומת קודם זמנו:

— ביאור —

וְעַרְל זְכָר. "ערל זכר" אין פירושו
 'אדם ערל שהוא זכר', אלא 'ערלת
 הזכרות' ומכאן למדנו שברית המילה
 נעשית באיבר המין.
 אֲשֶׁר לֹא־יִמּוֹל. בתורה 613 מצוות:
 365 מצוות "לא תעשה", מעשים שאסור
 לעשותם, ו-248 מצוות "עשה", מעשים
 שחייב האדם לקיימם. כל העובר על "לא
 תעשה" מתחייב במלקות, בתשלומים
 או במיתה, לפי חומרת העבירה שעשה.
 אולם ב"מצוות עשה" התורה לא ציינה

מהו העונש למי שאינו מקיים, חוץ
 משתי מצוות: ברית מילה וקורבן פסח,
 שהמבטלן חייב כרת. אמנם, למרות שחייב
 האב מן התורה למול את בנו, אם לא קיים
 מצוות עשה זו הוא אינו נענש, אלא בנו
 ייענש כשיגדל ולא ימול את עצמו. מהו
 גיל העונשין? אפשר לומר גיל שלוש
 עשרה, כי מגיל זה אדם חייב לקיים את כל
 המצוות, ונענש בבית דין אם עבר עבירה.
 אולם ייתכן שכאן הכוונה לגיל עשרים,
 כי כרת הוא עונש בידי שמים, וידוע <

— עיון —

אֲשֶׁר לֹא־יִמּוֹל. יש לבאר: מדוע אין האב נענש בכרת, הלוא המצוה מוטלת עליו?
 ראינו, שבדרך כלל אין אדם נענש על אי קיום מצוות עשה, אך מצוות מילה היא יוצאת
 מן הכלל. הטעם לכך הוא כי מי שאינו נימול לא משתייך לברית, וכאילו אינו חלק מעם
 ישראל. האב שלא מל את בנו לא קיים אחת ממצוות המוטלות עליו כיהודי, אבל הוא
 עצמו שייך לעם הזה, ואילו מי שלא מל את עצמו הרי הוא מתנער מן הברית, ולכן
 עונשו חמור כל כך. כמובן, שעונש זה ניתן לו דווקא אם הוא מבטל את המצוה במזיד
 כאות סירוב להיכנס בברית.

אונקלוס

טו וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל-אַבְרָהָם
 שְׂרִי אֶשְׁתְּךָ לֹא-תִקְרָא אֶת-
 שְׁמָהּ שְׂרִי כִּי שָׂרָה שְׁמָהּ:
 שְׂרָה שְׁמָהּ:
 טו וַיֹּאמֶר יי לֹא-אַבְרָהָם
 שְׂרִי אֶתְתְּךָ לֹא תִקְרִי
 ית שְׁמָהּ שְׂרִי, אֲרִי
 שְׂרָה שְׁמָהּ:

— רש"י —

(טו) לֹא-תִקְרָא אֶת-שְׁמָהּ שְׂרִי. דמשמע "שרי" לי ולא לאחרים, כי שרה סתם שמה, שתהא שרה על הכל (בראשית רבה מז, א; ברכות יג ע"א):

— עיון (על עמוד קודם) —

וּנְכַרְתָּה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא. חשוב לדעת, כי בניגוד לרש"י, הרמב"ם סובר שעונש כרת אינו עונש בעולם הזה אלא בעולם הבא. חיי העולם הבא הם החיים הרוחניים של הנשמה אחרי מות הגוף. אדם הנענש בכרת, נשמתו כלה, ואינו זוכה לחיים הנצחיים.

— ביאור (המשך) —

על-פי הגמרא, שבבית דין של מעלה לא מענישים אדם עד שיגיע לגיל עשרים. וּנְכַרְתָּה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא. רש"י מבאר מהו עונש כרת: האדם לא יזכה לילדים-להמשכיות, וימות לפני הזמן הקצוב לו מעת לידתו.

לֹא-תִקְרָא אֶת-שְׁמָהּ שְׂרִי. השם "שרי" מבטא שררה. האות יו"ד רומזת ששרה מכוונת את אברהם, כאילו אברהם אומר "את השרה שלי", ואילו "שרה" עם הסימטת ה"א רומזת ששרה שולטת על הכל.

— עיון —

לֹא-תִקְרָא אֶת-שְׁמָהּ שְׂרִי. בכמה הזדמנויות ראינו את משקלה המכריע של שרי ביחסיה עם אברהם. בזכותה אברהם ניצל מהמצרים; זו היא שקבעה שאברהם ישא את הגר, וכשהגר זלזלה בה היא הכבדה עולה עליה, ואברהם הסכים איתה, והיא אף תיזום בהמשך את גירוש ישמעאל. כל זה רמוז בשם "שרי", המכוונת את אברהם. ננסה להבין, כיצד שינוי שמה ל"שרה" תורם להבנת תפקידם של אברהם ושרה. אברהם הוא מנהיג רוחני, אב המון גויים, הוא האב המפיץ את ערכי התורה בעולם בכוח רוחו הכביר. אולם שרה, שמה מעיד על שליטה וכפיה, כי לפעמים יש לכפות על החברה את ערכי התורה.

שני ייעודים לו לעם היהודי, ללמד את דרך ד' ולכפותה. "שרה" מלמדת אותנו, שאי אפשר לתקן את העולם רק על ידי הוראת התורה, והלהבת הלבבות לדבר ד', אלא צריך גם הנהגה תקיפה ליישם ערכים אלו במציאות. שמה מרמז על תפקידם של בניה החייבים לפעמים להשתמש בכוח כדי לתקן כל עוולה, ולהביא את העולם להכרה בד'. <

אונקלוס

טז וַיְבָרַכְתִּי אֹתָהּ וְגַם נָתַתִּי מִמֶּנָּה
 לְךָ בֶּן וַיְבָרַכְתִּיהָ וְהִיתָה לְגוֹיִם
 מַלְכֵי עַמִּים מִמֶּנָּה יִהְיוּ:
 טז וַיְבָרִידְךָ יְתָה וְאַף אֶתִּין
 מִנָּה לְךָ בֶּר, וַיְבָרְכֶנָּה
 וְתִהְיֶה לְכִנְשָׁן מַלְכִין
 דְּשִׁלְטִין בְּעַמְמִיא מִנָּה
 יְהוֹן:

— רש"י —

(טז) וַיְבָרַכְתִּי אֹתָהּ. ומה היא הברכה? שחזרה לנערותה (בראשית רבה מז, ב) שנאמר: "אחרי בלותי היתה לי עדנה" (להלן יח, יב):

וַיְבָרַכְתִּיהָ. בהנחת שדים (בראשית רבה מז, ב), כשנצרכה לכך ביום משתה של יצחק שהיו מרגלים עליהם שהביאו אסופי מן השוק ואומרים בננו הוא, והביאה כל אחת בנה עמה ומניקתה לא הביאה, והיא היניקה את כולם, הוא שנאמר: "היניקה בנים שרה" (להלן כא, ז). בראשית רבה רמזו במקצת (נג, ט):

— עיין (המשך) —

כך הוא גם תפקידו של מלך המשיח, מבני בניה, וכדברי הרמב"ם שמלך המשיח "יכוח כל ישראל לילך בה (= בדרך התורה) וילחם מלחמות ה'... ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד..." (הלכות מלכים יא, ד).

— ביאור —

וַיְבָרַכְתִּי אֹתָהּ. וַיְבָרַכְתִּיהָ. כלל
 הוא בפירושו של רש"י: אין בתורה
 חזרות ללא משמעות. בפסוקנו שלושה
 ביטויים המבשרים לכאורה ששרה תלד:
 א. "וברכתי אותה".
 ב. "וגם נתתי ממנה לך בן".
 ג. "וברכתי".
 א. היא תחזור לימי נערותה, ותקבל וסת
 כאישה צעירה. רש"י מוכיח פירוש זה
 מהפסוק בפרשת וירא: "אחרי בלותי
 היתה לי עדנה?"; כשהמלאכים הודיעו
 לאברהם ששרה תלד, היא תמהה
 ואמרה: 'האם בזקנותי אקבל וסת?'
 ב. שהיא תלד בן.
 ג. שרה תוכל להיניק את בנה, ולא <

— עיין —

וַיְבָרַכְתִּי אֹתָהּ. וַיְבָרַכְתִּיהָ. רש"י כאן מלמדנו שהקב"ה בירך את אברהם ברכה שלמה. הוא לא רק העניק לו בן משרה בדרך פלא, אלא דאג שהיא תחזור לימי נעוריה ותיניק את בנה.

אונקלוס

יִי וַיִּפֹּל אַבְרָהָם עַל-פָּנָיו וַיִּצְחָק יִי וַיִּפֹּל אַבְרָהָם עַל
וַיֹּאמֶר בְּלִבּוֹ הֲלֵבָן מֵאֵה-שָׁנָה אֶפְוֵהי וְחֻדִּי, וַאֲמַר
יֹולֵד וְאִם-שָׂרָה הִבְתִּי-תְשָׁעִים בְּלִבִּיהָ הֲלֵבָר מֵאֵה שָׁנִין
שָׁנָה תֵּלֵד: יְהִי וְלֵד וְאִם שָׂרָה הִבְתִּי
תְשָׁעִין שָׁנִין תֵּלִיד:

— רש"י —

(יז) וַיִּפֹּל אַבְרָהָם עַל-פָּנָיו וַיִּצְחָק. זה תירגם אונקלוס: "וחדי", לשון שמחה, ושל שרה לשון מחוך. למדת שאברהם האמין ושמח ושרה לא האמינה ולגלגה. וזהו שהקפיד הקב"ה על שרה ולא הקפיד על אברהם: הֲלֵבָן. יש תמיהות שהן קיימות, כמו: "הנגלה נגליתי" (שמואל - א' ב, כז), "הרואה אתה" (שמואל ב' טו, כז), אף זו היא קיימת, וכך אמר בלבו: הנעשה חסד זה לאחר מה שהקב"ה עושה לי:

— ביאור (המשך) —

תצטרך למסור אותו למינקת. רש"י מביא כראיה את הפסוק: "היניקה בנים שרה" - שרה היניקה לא רק את בנה אלא בנים רבים. וַיִּפֹּל אַבְרָהָם עַל-פָּנָיו וַיִּצְחָק. בפרשת וירא, המלאך התגלה לאברהם ובישר לו ששרה תלד. שרה שמעה וצחקה: "ותצחק שרה בקרבה לאמור אחרי בלותי היתה לי עדנה ואדוני זקן" (להלן יח, יב). והנה בפסוקנו כתוב שגם אברהם צחק: "ויצחק ויאמר בלבו הלבן מאה שנה יולד ואם שרה הבת תשעים תלד". לכאורה שניהם, הן אברהם והן שרה, לא האמינו לבשורה, כי שניהם צחקו. רש"י מפרש בשם אונקלוס שאין הדבר כן, ובאמת אברהם האמין, ורק שרה לא האמינה. על פי זה הבחין אונקלוס

בתרגומו בין הצחוק בפסוקנו: "ויצחק" - "וחדי", שפירושו 'וישמח', לבין הצחוק של שרה שתרגם "ותצחק" - "וחייכת" שפירושו 'ותלגלג'. הראיה שמביא רש"י לביאור זה היא תגובת ד': לאחר ששרה צחקה, ד' התרעם - "היפלא מד' דבר?", אך ד' לא הגיב לצחוק של אברהם. גם התיאור "ויפול אברהם על פניו" מעיד, שאברהם הפנים את המעמד בו ד' מדבר אותו, ולא היה בכוחו לעמוד בפני גודל המבשר והבשורה.

לאור הבנה זו מבאר רש"י גם את הפסוקים הבאים, באופן שלא יסתרו את פירושו.

הֲלֵבָן. לכאורה, התמיהה "הלבן מאה שנה יולד?" מעידה על ספקנות אצל אברהם. אולם, כבר פירש רש"י <

— רש"י —

וְאִם־שָׁרָה הִבְת־תְּשָׁעִים שָׁנָה תֵּלֵד. היתה כדאי לילד. ואף על פי שדורות הראשונים היו מולידין בני חמש מאות שנה, בימי אברהם נתמעטו השנים כבר ובא תשות כח לעולם. צא ולמד מעשרה דורות שמנח ועד אברהם שמהירו תולדותיהם בני ששים ובני שבעים:

— ביאור (המשך) —

וְאִם־שָׁרָה הִבְת־תְּשָׁעִים שָׁנָה תֵּלֵד. שני חלקים בדברי רש"י:

"היתה כדאי לילד" פירושו 'האם שרה יכולה ללדת לפי חוקי הטבע?'. ובגלל שעיקר הקושי להוליד בגיל מבוגר תלוי באישה, רש"י פירש זאת אצל שרה ולא אצל אברהם.

לכאורה, אין פלא להוליד בגיל מבוגר בזמן העתיק, כמו שמעידה התורה בשתי הפרשיות הקודמות - בראשית ונח! רש"י מתרץ, שאברהם חי בתקופה בה בני אדם חיו פחות: שם חי 600 שנה, והוליד בגיל 100. ארפכשד חי 438 שנה, והוליד בגיל 35. שלח חי 433 שנה, והוליד בגיל 30. עבר חי 464 שנה, והוליד בגיל 34. פלג חי 239 שנה והוליד בגיל 30. רעז חי 239 שנה, והוליד בגיל 34. שרוג חי 200 שנה, והוליד בגיל 30. נחור חי 148 שנה, והוליד בגיל 29. תרח חי 205 שנה, והוליד בגיל 70.

בפסוק הקודם שאברהם האמין בד'. לכן רש"י מסביר, כי התמיהה כאן היא ביטוי להתרגשותו של אברהם בשומעו את הבשורה המשמחת, בשורה ששום אדם לפניו לא זכה לה. אין זו תמיהה שאין עליה תשובה אלא תמיהה הבאה לקיים ולחזק את הדברים, וכך הוא הפירוש גם בשני הפסוקים שהביא רש"י להוכיח פירושו:

"הנגלה נגליתי" - איש א־לוהים הוכיח את הנביא עלי על שלא מחה בבניו על מעשיהם, ואמר לו: "הנגלה נגליתי" - 'זכית לדבר גדול, גילוי שכינה, ואיך אתה מרשה לבניך לעשות ככל העולה על רוחם'? לשון התמיהה באה לחזק את התוכחה, ואין בה ספקנות.

"הרואה אתה" - דוד המלך, בבורחו מפני אבשלום בנו, ביקש מאביתר הכהן להחזיר את ארון ד' לירושלים, ואמר לו: "הרואה אתה" שזו עצה נכונה? כוונתו הייתה: 'ודאי אתה רואה, שזה מה שראוי לעשות', ולשון התמיהה באה לחזק את דבריו.

אונקלוס

יח וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֱלֹהֵימָא לֹא יִשְׁמַעְאֵל יַחִיָּה לְפָנֶיךָ: יח וַאֲמַר אַבְרָהָם קָדָם יי, לֹא יִשְׁמַעְאֵל יַחִיָּה לְפָנֶיךָ: קָדָמְךָ:

— רש"י —

(יח) לוֹ יִשְׁמַעְאֵל יַחִיָּה. הלואי שיחיה ישמעאל, איני כדאי לקבל מתן שכר כזה: יַחִיָּה לְפָנֶיךָ. יחיה ביראתך, כמו: "התהלך לפני" (לעיל פסוק א), 'פלח קדמי':

— ביאור —

יַחִיָּה לְפָנֶיךָ. די היה לכתוב "יחיה", כי הלא בכל מקום שאדם חי הוא נמצא לפני ד', אשר "מלא כל הארץ כבודו". לכן מפרש רש"י שתחינתו של אברהם הייתה שישמעאל ידבק בד' יתברך, ובכך ימשיך את דרכו של אברהם אביו, אשר נצטווה ללכת לפני ד' - "התהלך לפני", שפירושו לעבוד את ד'. 'פלח קדמי' הוא התרגום של אונקלוס ל"התהלך לפני".

לוֹ יִשְׁמַעְאֵל יַחִיָּה. מדוע אברהם מזכיר את ישמעאל, כשד' מודיע לו על לידת בן משרה? היינו יכולים להבין, שאברהם לא היה משוכנע שהבשורה תתגשם, ולכן הוא התפלל לד' שלכל הפחות ישמעאל יישאר בחיים. אולם רש"י כבר ביאר לעיל, שאברהם לא העלה ספק כלל בהבטחת ד', לכן מסביר רש"י את בקשת אברהם בדרך אחרת. אברהם אומר לד': 'תודה על הבשורה הגדולה, אולם אני יודע שאיני כדאי ואיני ראוי לה. לכן יש לי בקשה צנועה, אסתפק בחייו של ישמעאל'.

— עיין —

יַחִיָּה לְפָנֶיךָ. צריך להבין: מדוע התורה כתבה את תגובתו של אברהם בלשון המטעה את הקורא כאילו אברהם העלה ספק בהבטחת ד', אחרי שבאמת האמין בה ללא סייג? נראה לי, שאמנם אברהם האמין בבשורה, אך הוא ראה בישמעאל את ממשיך דרכו. לכן התחנן אברהם שישמעאל יחיה, וכי לידתו של יצחק לא תבוא על חשבוננו. הוא שמח על הבשורה, אך חשש שהיא תפגע בבנו הבכור. מכאן הדו־משמעות שבתגובתו.

אונקלוס

יט וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֲבֹל שְׂרָה
 אֲשֶׁתְּךָ יִלְדֶת לְךָ בֶּן וְקָרָאתָ
 אֶת־שְׁמוֹ יִצְחָק וְהִקְמַתִי אֶת־
 בְּרִיתִי אִתּוֹ לְבְרִית עוֹלָם לְזֶרְעוֹ
 אַחֲרָיו:
 יט וַיֹּאמֶר יי בְּקִשְׁטָא
 שְׂרָה אֶתְּךָ תִּלְדֵּי לְךָ
 בֶּר וְתִקְרִי יֵת שְׁמִיָּה
 יִצְחָק, וַאֲקִים יֵת קִימִי
 עֲמִיָּה לְקִים עֲלִם לְבִנּוּהִי
 בְּתִרּוּהִי:

— רש"י —

(יט) אֲבֹל. לשון אמיתת הדברים, וכן: "אבל אשמים אנחנו" (להלן מב, כא),
 "אבל בן אין לה" (מלכים ב' ד, יד):

וְקָרָאתָ אֶת־שְׁמוֹ יִצְחָק. על שם הצחוק. ויש אומרים על שם י' נסיונות, וצ'
 שנה של שרה, וח' ימים שנימול, וק' שנה של אברהם (בראשית רבה נג, ז):

— ביאור —

אֲבֹל. בלשוננו המילה "אבל" באה
 לצמצם את הידוע לנו, כמו במשפט
 'האוכל הזה בריא, אבל חסר בו מלח',
 כלומר אף על פי שהאוכל נראה טוב,
 יש בו איזה חיסרון. רש"י אומר שבלשון
 הקודש, פירוש המילה 'אבל': 'באמת,
 בניגוד למה שחשבת'. וכך הוא בשתי
 הדוגמאות שרש"י מביא: אחרי שבני יעקב
 נעצרו במצרים בעלילה, הם אמרו לעצמם:
 'חשבנו שאנו חפים מפשע, אבל באמת
 אנו אשמים'. וכן האישה השונמית אמרה
 לנביא אלישע, שהיא אינה צריכה ממנו
 דבר, אמר גיחזי, אבל באמת היא צריכה
 ילד כי אין לה בן. כך גם בפסוקנו, נראה
 שאברהם מסתפק בבשורה, אומר לו ד':
 אל תסתפק, כי באמת יולד לך בן משורה.
 וְקָרָאתָ אֶת־שְׁמוֹ יִצְחָק. רש"י
 מצייע שני פירושים למשמעות השם
 יצחק:
 שם זה ניתן כמזכרת לשמחתו של
 אברהם, כאשר התבשר שיולד לו בן.
 פירוש זה מחזק את ביאורו של רש"י <

— עיון —

אֲבֹל. יש להקשות, הרי רש"י לימד אותנו לעיל שאברהם לא הסתפק, ואם־כן
 מדוע ד' צריך לשכנע אותו ולומר לו שבאמת יולד לו בן? אולי הדברים מכוונים
 להמשך הפסוק: "והקימותי את בריתי אתו". אחרי שאברהם התפלל עבור ישמעאל, ד'
 אמר לו: "אבל" - באמת, יצחק הוא שימשיך את דרכך ולא ישמעאל.
 וְקָרָאתָ אֶת־שְׁמוֹ יִצְחָק. לכאורה, הדרש רחוק ממשמעות הכתוב, אבל למעשה
 הוא מבטא רעיונות יסודיים בהבנת ייחודו של יצחק והעם העתיד לצאת ממנו. <

— רש"י —

וְהִקְמַתִּי אֶת־בְּרִיתִי. למה נאמר, והרי כבר כתיב: "ואתה את בריתי תשמור אתה וזרעך וגו'" (לעיל פסוק ט), אלא לפי שאומר "והקימותי וגו'" (לעיל פסוק ז), יכול בני ישמעאל ובני קטורה בכלל הקיום, תלמוד לומר: "והקימותי את בריתי אתו", ולא עם אחרים. "ואת בריתי אקים את יצחק" (להלן פסוק כא), למה נאמר? אלא למד שהיה קדוש מבטן.

דבר אחר: מכאן למד קל וחומר בן הגבירה מבן האמה, כתיב: "הנה ברכתי אותו והפריתי אותו והרביתי אותו" (פסוק כ), זה ישמעאל, וקל וחומר: "ואת בריתי אקים את יצחק":

— ביאור (המשך) —

בפסוק ט', בציווי לקיים את ברית המילה - כתוב: "ואתה את בריתי תשמור אתה וזרעך וגו'", ואחר כך נאמר שאברהם מל את בנו ישמעאל; משמע שישמעאל כלול בציווי, וממילא הוא שותף בברית המובאה בפסוק ז': "והקימותי את בריתי... להיות לך לא־לוהים". לכן ד' בא ואומר לאברהם: אף שישמעאל נימול אין הוא חלק מן הברית. ההודעה השניה: "ואת בריתי אקים את יצחק". הקב"ה חוזר על האמירה, כדי להקים את הברית עם יצחק עוד לפני שנולד, ללמדנו שהוא 'קדוש מבטן', כלומר שקדושתו סגולית ואינה תלויה בהשתדלותו.

פירוש שני - 'דבר אחר' - בפסוק הבא ד' מבטיח לאברהם, שהוא יברך את ישמעאל ויפרה אותו וירבה אותו, וייתן אותו לגוי גדול. לעומתו, לא כתוב אצל יצחק ברכות גשמיות, והיינו יכולים לחשוב שלא יזכה לברכה ארצית. לא כן הדבר אומר רש"י: התורה חזרה ואמרה שיצחק הוא בעל הברית, כדי שנראה עד כמה הוא חשוב בעיני ד', וקל וחומר הוא שכן הגבירה יזכה בכל הברכות, שנתברך בהן אחיו - בן השפחה.

לעיל, שהצחק של אברהם היה ביטוי לגדול אמונתו, ולכן ראוי בנו להיקרא "יצחק", שם המרמז שהוא אב של עם האמונה.

הפירוש השני, על־פי המדרש, מתעלם מן ההקשר, ושמו של יצחק מוסבר על דרך הנוטריקון (= כתיבה בראשי תיבות), כשכל אות מסמלת רעיון לפי ערכה המספרי: האות י' מרמזת שאברהם אבינו נתנסה בעשר ניסיונות, האות צ' - שיצחק נולד כשאמו העקרה הייתה בת תשעים, האות ח' - שנימול לשמונה ימים, ולא כאחיו ישמעאל שנימול בגיל 13, האות ק' - שאברהם הוליד את יצחק כשהיה בן מאה שנה.

וְהִקְמַתִּי אֶת־בְּרִיתִי. פעמיים נאמר שהקב"ה יקים בריתו עם יצחק: א. "והקימותי את בריתי אתו". ב. "ואת בריתי אקים את יצחק" (פסוק כא). רש"י מבאר בשתי דרכים את משמעות ההודעה הכפולה הזאת.

פירוש ראשון: ההודעה הראשונה: "והקימותי את בריתי אתו". רש"י מסביר, שהיינו יכולים לטעות ולחשוב שישמעאל הוא בעל הברית, כי לעיל

— רש"י —

אֶת־בְּרִיתִי. ברית המילה תהא מסורה לזרעו של יצחק:

— ביאור —

אֶת־בְּרִיתִי. אף שישמעאל נימול, זאת צאצאי יצחק התחייבו במילה, כי זרעו לא נתחייב במילה, כי הוא נימול הקב"ה כרת ברית עם יצחק ועם זרעו רק בזכות היותו בנו של אברהם. לעומת אחריו.

— עיון (המשך) —

האות " בשמו של יצחק רומזת לעשרה ניסיונות שנתנסה אברהם. מכאן אנו לומדים שאברהם נבחר בזכות צדקתו. הוא איש מושלם שהתעלה מעל כל בני אנוש. האות ח' מזכירה שיצחק נימול כשהיה בן שמונה ימים. הוא נולד יהודי, בניגוד לישמעאל שנימול בגיל שלוש עשרה. בלי שום מעשה מצדו, יצחק מגלם בתוכו את הכוחות של העם שיקבל את התורה.

האותיות צ' וק' מלמדות שיצחק נולד כשהוריו היו זקנים. הוא לא בא לעולם בצורה טבעית כשאר בני אנוש, אלא הוא יציר כפיו של הקב"ה. לכן עם ישראל אינו אחד משבעים האומות, אלא נוצר ברצון השם אחרי שכל האומות כבר היו בעולם. הוא עם ד' בגלל שד' יצר אותו.

רעיונות אלה הם גילויים של עומק פשט הכתוב, הלא התורה מספרת מתחילת הפרשה על רום מעלת אברהם. היא שמה את הדגש על ההבדל בין ישמעאל ויצחק, ואומרת בפירוש שלידתו של יצחק היא ניסית. המדרש מוסיף שהרבדים האלה רמוזים בשמו, ללמדנו שהם המהות של העם שייווצר.

וַהֲקַמְתִּי אֶת־בְּרִיתִי. צריך להבין, מדוע אברהם דאג במידה רבה כל־כך לישמעאל,

עד שד' היה צריך להבהיר לו שיצחק הוא הבן שיירש אותו וימשיך את דרכו? אברהם אבינו גילה את מידת החסד של הבורא יתברך: "עולם חסד יבנה", כלומר הבריאה היא מתנת א־לוהים. הקב"ה מעניק חיים לכל בריותיו. הוא דבק בא־לוהיו ורכש מידה זו, ונעשה איש של חסד, אשר ריחם על אנשי סדום, ונהג לפניו משורת הדין בכל דרכי חייו. יצחק אבינו שונה מאביו בנקודה זו. הוא יגלה את מידת הדין בעולם, שהעולם אינו הפקר, שיש דין ודיין, וצריך להיות ראוי כדי לזכות בחיים. הוא בעצמו ימסור את נפשו בעקידה ויזכה לחיות אחר כך בזכות ולא בחסד. אולי אברהם חשש מהתפתחות זו. ד' מבהיר לו כי אי אפשר לעצור את ההתפתחות הרוחנית של העולם. אמנם הקומה הראשונה של הבריאה היא מידת החסד, אולם עליה נבנית הקומה השנייה, והיא מידת הדין. העולם מופיע בזכות החסד, אבל קיומו תלוי בדין. אולי זאת הסיבה שהברכות החומריות של יצחק מובלעות ואינן מפורשות, כי בניו של יצחק יצטרכו להיות ראויים לקבל אותן. לעומתו ישמעאל, שזכות חייו ממידת החסד, מקבל את השפע הגשמי בלי זכויות.

אונקלוס

כ וְלִישְׁמַעֲאֵל שְׁמַעְתִּיךָ הִנֵּה | כ וְעַל יִשְׁמַעֲאֵל קִבִּילִית
 בִּרְכָתִי אֹתוֹ וְהִפְרִיתִי אֹתוֹ | צְלוֹתְךָ הִיא בְּרִיכַת יִתִּיָּה
 וְהִרְבִּיתִי אֹתוֹ בְּמָאֵד מְאֹד | וְאַפִּישִׁית יִתִּיָּה וְאַסְגִּיתִי
 שְׁנַיִם-עָשָׂר נְשִׂאִים יוֹלִיד וְנִתְּתִיו | יִתִּיָּה לַחֲדָא לַחֲדָא,
 לְגוֹי גָּדוֹל: כֹּא וְאֶת-בְּרִיתִי אֲקִים | תְּרִי עֶסֶר רַבְרַבִּין יוֹלִיד
 אֶת-יִצְחָק אֲשֶׁר תֵּלֵד לָךְ שָׂרָה | וְאַתְּנִיָּה לְעַם סָגִי: כֹּא וְיִת
 לְמוֹעֵד הַזֶּה בַּשָּׁנָה הָאַחֶרֶת: | קִימִי אֲקִים עִם יִצְחָק,
 הַדִּין בַּשָּׂנָא אַחֲרָנְתָא: | דְּתֵלִיד לָךְ שָׂרָה לְזִמְנָא

— רש"י —

(כ) שְׁנַיִם-עָשָׂר נְשִׂאִים. כעננים יכלו, כמו: "נשיאים ורוח" (משלי כה, יד)
 (בראשית רבה מז, ה):

— ביאור —

שְׁנַיִם-עָשָׂר נְשִׁאִים. מדוע בחרה בתורה לקרוא למנהיגי צאצאי ישמעאל בשם נשיאים ולא בשם שרים או מלכים או אלופים? מכאן מדייק רש"י שרצתה התורה לרמוז כי אינם עתידים להתקיים לעולם וסופם שיכלו - כנשיאים במשמעות עננים. ראיה לכך שנשיאים מופיעים

במשמעות של עננים מביא רש"י מן הפסוק במשלי: "נשיאים ורוח וגשם אין" - כשהשמים מתכסים בעננים ונושבת הרוח, ומצפים לגשם שיירד - אך איזו אכזבה, כשלבסוף עננים אלה לא מביאים את הגשם.

— עיון —

שְׁנַיִם-עָשָׂר נְשִׁאִים. לכאורה, קשה להבין אגדה זו. הלוא המילה נשיא מופיעה כמה פעמים בתורה, ואין דורשים אותה כמשמעות 'ענן'? אולם אחרי העיון בפשט הכתוב, נראה שהכתוב מדגיש שד' עושה הבחנה בין ישמעאל, המקבל ברכה, ובין בני יצחק עמם הוא כורת ברית. לכן דורש רש"י, כאן שהמילה נשיא מרמזת לענן, כי בני ישמעאל לעומת יצחק הרי הם כעננים שיכלם הרוח, הצלחתם תהיה מוגבלת בזמן, ואילו בחירת עם ישראל היא נצחית.

אונקלוס

כב וְשִׁיעִי לְמַלְאָ עֲמִיה, כב וַיְכַל לְדַבֵּר אֶת־וַיַּעַל אֱלֹהִים
וְאַסְתַּלַּק יִקְרָא דִּי מַעַל אַבְרָהָם:
מַעַלְוֹהֵי דְאַבְרָהָם:

— רש"י —

(כב) מַעַל אַבְרָהָם. לשון נקיה הוא כלפי שכניה, ולמדנו שהצדיקים מרכבתו של מקום:

— ביאור —

מַעַל אַבְרָהָם. המפרשים⁴⁵ של צדיקים, הקב"ה מתגלה בעולם. מסבירים, שרש"י מבאר שני פירושים לביטוי "ויעל אֱלֹהִים מעל אברהם":
א. הקב"ה נפרד מאברהם. התורה השתמשה במילה "מעל" דרך כבוד כלפי מעלה, שלא נתייחס לריבון העולמים כחבר של אברהם, העוזב אותו כמו שנפרדים מחבר. לא! השם הוא מעל אברהם. לפי פירוש זה 'לשון נקיה' פירושו - דרך כבוד.
ב. כביכול היה הקב"ה רכוב על אברהם, לכן כשעזבו, עלה מעליו. מרכבתו של מקום, משמעו שבזכות המעשים הטובים של צדיקים, הקב"ה מתגלה בעולם. אולם, קצת קשה לפרש כן: מדוע רש"י אינו אומר 'דבר אחר' או כל ביטוי המעיד שיש כאן שני פירושים?
על כן נראה לענ"ד להציע הבנה אחרת בדברי רש"י, וד' יצילני משגיאות: יש כאן רק פירוש אחד: הביטוי "מעל" רומז, שהצדיקים הם מרכבה של השכינה שכביכול רוכבת על הצדיקים. רש"י מוסיף, שהתורה כתבה את העיקרון הזה בדרך רמז ולא בצורה מפורשת, כי אין זה מכובד (= 'לשון נקיה') לומר על השכינה שהיא רוכבת.

— עיון —

מַעַל אַבְרָהָם. בכמה דרכים הצדיק הוא מרכבה של השכינה: כשרשעים מצליחים, העולם מתנהל על פיהם ודבר ד' כאילו איננו. אבל כשצדיק בא לעולם וחי על פי התורה והמצוות, התורה חודרת לעולם ובאה לידי ביטוי במציאות. כשאין מי שמאמין בו יתברך, הקב"ה כביכול מסתיר את עצמו, ונותן לעולם להתנהג על פי חוקי הטבע. אבל כשמופיע צדיק, בזכותו ד' משגיח על העולם. הצדיק הוא המביא להתגלות השכינה.

45. רבי אליהו מזרחי וה"גור אריה".

אונקלוס

כג וַיִּקַּח אַבְרָהָם אֶת־יִשְׁמָעֵאל בְּנוֹ וְאֵת כָּל־יְלִידֵי בֵיתוֹ וְאֵת כָּל־מִקְנֵת כֶּסֶף כָּל־זָכָר בְּאַנְשֵׁי בֵית אַבְרָהָם וַיָּמַל אֶת־בָּשָׂר עֶרְלָתָם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֱתָנוּ אֱלֹהִים:

כד וַיְדַבֵּר אַבְרָהָם יִשְׁמָעֵאל בְּרִיה וְיֵת כָּל יְלִידֵי בֵיתֵיהּ וְיֵת כָּל זָבִינֵי כֶסֶפִּיהּ כָּל דְּכוּרָא בְּאַנְשֵׁי בֵית אַבְרָהָם, וַיְגִזֵּר יֵת בְּסָרָא דְעֶרְלָתָהּוֹן בְּכָרָן יוֹמָא הַדִּין כַּמָּא דְמַלְלִיל עֲמִיהּ יי:

— רש"י —

(כג) בְּעֶצֶם הַיּוֹם. בו ביום שנצטווה (מדרש תהלים קיב, ב), ביום ולא בלילה, לא נתיירא לא מן הגויים ולא מן הליצנים, ושלא יהיו אויביו ובני דורו אומרים: אילו ראינוהו לא הנחנוהו למול ולקיים מצוותו של מקום (בראשית רבה מז, ט): וַיָּמַל. לשון ויפעל:

— ביאור —

בְּעֶצֶם הַיּוֹם. רש"י מבאר שתי נקודות: א. "בעצם" פירושו בעצמו של יום, זאת אומרת שהוא מל את עצמו באותו יום שנצטווה, ולא המתין כדי ללמוד איך מלים, או להכין את עצמו נפשית ורגשית. ממנו נלמד את מידת הזריזות בקיום מצוותיו של מקום. ב. המילה "היום" באה ללמדנו, שהוא מל ביום בפרהסיה ולא בלילה בהצנע. וַיָּמַל. יכולים היינו להבין: "וימל" - אברהם דאג שכולם יהיו נימולים. אין זה הפירוש אומר רש"י, אלא "וימל" - אברהם עצמו היה המוהל, ומל את כל בני ביתו.⁴⁶

— עיין —

בְּעֶצֶם הַיּוֹם. מצוה זו היא הראשונה בה נצטוו בני ישראל. מאברהם נלמד לקיים מצוות בזריזות, וללא שהייה כלל. וכן "ולא יתבייש מפני בני אדם המלעיגים עליו בעבודת השם יתברך" (לשון הרמ"א ריש שו"ע או"ח).

אונקלוס

כד וְאַבְרָהָם בֶּר תִּשְׁעִין כה וְאַבְרָהָם בֶּן־תִּשְׁעִים וְתִשַׁע
 וְתִשַׁע, שְׁנִין, כֹּד גִּזֹּר שָׁנָה בְּהִמְלֹו בֶּשֶׁר עָרְלָתוֹ:
 בְּסָרָא דְּעָרְלָתִיהָ: כה וְיִשְׁמַעְאֵל בְּנֹו בֶּן־שְׁלֹשׁ
 כה וְיִשְׁמַעְאֵל בְּרִיהָ, עֶשְׂרֵה שָׁנָה בְּהִמְלֹו אֶת בֶּשֶׁר
 בֶּר תִּלָּת עֶסְרֵי שְׁנִין, עָרְלָתוֹ:
 כֹּד גִּזֹּר יָת בְּסָרָא בֶּר תִּלָּת עֶסְרֵי שְׁנִין,
 דְּעָרְלָתִיהָ:

— רש"י —

(כד) בְּהִמְלֹו. בהפעלו, כמו: "בהבראם" (לעיל ב, ד):
 (כה) בְּהִמְלֹו אֶת בֶּשֶׁר עָרְלָתוֹ. באברהם לא נאמר "את", לפי שלא היה חסר
 אלא חיתוך בשר, שכבר נתמעך על ידי תשמיש. אבל ישמעאל שהיה ילד,
 הוזקק לחתוך ערלה ולפרוע המילה, לכך נאמר בו "את" (בראשית רבה מז, ח):

— ביאור —

בְּהִמְלֹו. רש"י מבאר, שהבניין של הפועל "בהמולו" הוא נפעל, כלומר אברהם נימול על ידי אחר. וכן בפסוק הבא נאמר גם על ישמעאל "בהמולו", כי הוא לא מל את עצמו אלא אביו מל אותו. רש"י לא מגלה מי מל את אברהם. לפי הפשט, מדובר באדם מומחה, כי אין אדם יכול למול את עצמו.
 בְּהִמְלֹו אֶת בֶּשֶׁר עָרְלָתוֹ. בפסוק כ"ד, המדבר על אברהם נאמר: "בהמולו בשר ערלתו", ואילו בפסוק

זה, בישמעאל, כתוב: "בהמולו את בשר ערלתו" - נוספה המילה "את". רש"י מבאר, שהמילה "את" באה לרבות, כמו בכל מקום בתורה. ובאמת היה הבדל בין מילת אברהם למילת ישמעאל. מילת ישמעאל הייתה מילה רגילה, בה צריך היה לחתוך את הערלה ואחר כך לפרוע - לקפל את העור כדי לגלות את הגיד. ואילו אצל אברהם, שהיה נשוי כבר הרבה שנים, נתמעכה ערלתו ודי היה בחיתוך בשר הערלה כדי לגלות את הגיד.

— עיון —

בְּהִמְלֹו. בדפוסים מופיע בשם 'רש"י ישן': "בהמולו. נטל אברהם סכין ואחז בערלתו ורצה לחתוך, והיה מתיירא שהיה זקן, מה עשה הקב"ה? שלח ידו ואחז עמו, שנאמר "וכרות עמו הברית" (נחמיה ט, ח) 'לו' לא נאמר אלא 'עמו'. המדרש לא רצה לפרש, שנוכרי כל - שהוא ואפילו מומחה מל את אברהם, כי ידוע בהלכה, שרק מי <

אונקלוס

כו בְּכָרֵן יוֹמָא הָרִין כו בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה נִמּוֹל אַבְרָהָם
 אֲתָגְזֹר אַבְרָהָם, וַיִּשְׁמַעְאֵל בְּנוֹ: כו וְכָל-אֲנָשֵׁי בֵּיתוֹ
 וַיִּשְׁמַעְאֵל בְּרִיה: כו וְכָל יֶלֶיד בֵּית וּמִקְנֵת-כֶּסֶף מֵאֵת בֶּן-
 אֲנָשִׁי בֵּיתָהּ יֶלֶידִי נִכְר נִמְלוּ אֹתוֹ: פ
 בֵּיתָא וּזְבִינֵי כֶסֶף מִן עֲמִיה: פ
 בְּנֵי עַמְמֵיָא, אֲתָגְזֹרוּ

— רש"י —

(כו) בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה. שמלאו לאברהם צ"ט שנה ולישמעאל י"ג שנים "נמול אברהם וישמעאל בנו":

— עיון (המשך) —

שמחויב במצוות המילה יכול למול. לכן מבאר המדרש, שהקב"ה בכבודו ובעצמו מל את אברהם. עובדה זו מעידה על רום מעלתו של אברהם אבינו.

בְּהִמְלוֹ אֶת בֶּשֶׂר עֶרְלָתוֹ. לפי רש"י, אברהם אבינו הכין את עצמו כל חייו, אף שלא בידועין, למצוות המילה, והוא קיים את חלקו לאט לאט. כשהסכים לבצע את גמר המצוה, כל מעשיו הפכו למפרע למעשים של מצוה, ונמצא כאילו בכל זיווג וזיווג הוא קיים את מצוות הבורא למול את עצמו.

— ביאור —

בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה. הפסוק חוזר ואומר שאברהם נימול "בעצם היום הזה". בפעם הראשונה (בפסוק כ"ג) הסביר רש"י מייד באותו היום, ביום ולא בלילה.

— עיון —

בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה. במדרשים מובא שהצדיקים נפטרים ביום הולדתם, ומשלימים שנתם. דבר זה מעיד על שלמותם, וכשסיימו את תפקידם הם מתכסים מאתנו. ברית המילה היא שינוי מהותי בחיי האדם, ומיום שנימול תקופה חדשה מתחילה. אברהם וישמעאל נימולו כשתם בשלמות הפרק הראשון של חייהם.